T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

NİNİAN SMART
VE
DİN FENOMENOLOJİSİ

Doktora Tezi

Şevket ÖZCAN

Ankara - 2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

NİNİAN SMART
VE
DİN FENOMENOLOJİSİ

Doktora Tezi

Şevket ÖZCAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Durmuş ARIK

Ankara - 2016

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)

ANABİLİM DALI

NİNİAN SMART VE DİN FENOMENOLOJİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof Dr. Durmuş ARIK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Durmuş ARIK	**.....**
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU	**.....**
Prof. Dr. Osman AYDINLI	**.....**
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	**.....**
Doç. Dr. Ali Osman KURT	**.....**

Tez Sınavı Tarihi: 02/12/2016

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/2016)

Şevket ÖZCAN

ÖNSÖZ

Tarih boyunca açlık, sürgün, kan, gözyaşı, kavga, terör ve savaş gibi durumlarla karşı karşıya kalan insanoğlu belki de günümüzde en zor ve çaresiz zamanlarından birisini yaşamakta ve hatta birbirinin acısını paylaşmak veya birbirine destek olmak açısından insani özellikleri test edilmektedir. Dolayısıyla, siyasi ve askeri amaçlar bir tarafa bırakıldığında söz konusu olumsuzlukları tetikleyen en önemli unsurlardan birinin din veya dini kimliklerle ilgili yanlış ve eksik anlamaların veya önyargıların olduğunu dolayısıyla kimi zaman insanlar arasındaki çatışmaların din üzerinden yürütüldüğünü söylemek mümkün hale gelmektedir. Bu noktada insanların aynı ev, mahalle, köy, ilçe, şehir ve ülkede veya kısaca aynı dünyada barışçıl bir şekilde yaşamalarını sağlamak için birbirlerini anlamalarına veya anlamaya gayret göstermelerine ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Din, çok boyutlu/yönlü bir varlık olan insanın önemli bir boyutunu/yönünü oluşturduğuna göre dindarın dini inancını anlamak ve bunun sonucunda ona saygı ve hoşgörüyle yaklaşmak barışçıl toplumlar inşa etmek adına önemli bir görev haline gelmektedir. Bu görevin Din Fenomenolojisi'ne ait olduğunu söyleyen Ninian Smart, dindarın dini inancını anlamanın en güzel yolunun yine Din Fenomenolojisi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Din Fenomenolojisi'nde anlamaya teşebbüs edilen dindarın inancına yönelik önyargıların paranteze/askıya alınması ve onun bakış açısına yönelik empatik bir odaklanma söz konusudur. Öyle ki Smart, Din Fenomenolojisi'nin bu özelliğini Amerika yerlilerine ait olan "B*ir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla yargılama.*"sözüyle özetlemeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Smart, spesifik konular üzerinde yoğunlaşarak muazzam şekilde ufuklar açıcı görüşler ortaya koymak yerine, bütün dinleri ve dindarları incelemeye ve onların inançları üzerine analiz yapmaya yardımcı bir harita ve pusula sunmayı amaçlamaktadır. Bu şekilde Din Fenomenolojisi'ni daha ulaşılabilir hale getirmek için sade ve anlaşılır kavramlar ve yöntemler ortaya koyma çabasındadır.

Türkiye'de din bilimcileri ve özellikle Hikmet Tanyu geleneğini takip eden dinler tarihçileri arasında Din Fenomenolojisi'ne yönelik önemli çalışmalar ve atıflar yapılmakta ve ulaşılan seviye ve tartışma ortamının istenilen düzeye doğru ilerlediği kabul edilmektedir. Bu doğrultuda özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde Dinler Tarihi alanında önemli bir otorite olarak kabul edilen Smart'ın Din Fenomenolojisi anlayışı üzerine yapılacak akademik bir çalışmanın söz konusu ilerleyişe yönelik acizane bir

katkı sağlayacağı görüşünden hareketle, bu çalışmada Smart'ın fenomenoloji anlayışı fenomenolojinin temel ilkesi olan tarafsızlık çerçevesinde ve temel yöntemi olan paranteze alma yöntemi kulanılarak ortaya konulmaya gayret edilmektedir.

Bu noktada tezin taslağını inceleme zahmetinde bulunarak, tez konusunun ve içeriğinin belirlenmesine yönelik önemli katkılar sunan Prof. Dr Mustafa ÜNAL'a, her zaman moral ve motivasyonlarıyla yanımda olan ve tez izleme sürecinde çeşitli katkılar sunan Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU ve Prof. Dr. Osman AYDINLI'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ve elbette tezin hazırlanmasına bilgisi, tecrübesi ve engin hoşgörüsüyle destek veren değerli hocam Prof. Dr. Durmuş ARIK Bey'e, desteği ve teşviki nedeniyle aileme, eşime ve sevinç kaynağım kızım Zümra'ya sonsuz şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**
İÇİNDEKİLER ..... **III**
TABLOLAR VE ŞEKİLLER LİSTESİ ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **VIII**
GİRİŞ **1**
I. Konunun Önemi, Amacı ve Sınırları 1
II. Metot ve Kaynaklar 2
III. Temel Varsayımlar 4

BİRİNCİ BÖLÜM
DİN FENOMENOLOJİSİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

I. Din Fenomenolojisinin Genel Özellikleri 6
A. Din Fenomenolojisinin Ortaya Çıkışı 6
1. İlk Dönem Din Fenomenologları 16
a. Cornelius Petrus Tiele (1830-1902) 16
b. Pierre Chantepie de la Saussaye (1848-1920) 18
2. Klasik Dönem Din Fenomenologları 21
a. William Brede Kristensen (1867-1953) 22
b. Rudolf Otto (1869-1937) 23
c. Gerardus van der Leeuw (1890-1950) 26
d. Joachim Wach (1898-1955) 31
3. Çağdaş Dönem Din Fenomenologları 34
a. Mircea Eliade (1907-1986) 35
b. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) 39
B. Dinin Özünü (Nesnesini) İfade Etmek İçin Kullanılan Bazı Temel Kavramlar 44
1. Güç Kavramı 46
2. Kutsal Kavramı 49
3. İman Kavramı 56
C. Din Fenomenolojisinin Temel Özellikleri 59
1. *Epoche* (Paranteze Alma) Yöntemini Kullanma 60
2. Empati Yöntemini Kullanma 63
3. Tasvirci *(Deskriptif)* Olma 65
4. Eidetik Vizyon (Eidetic vision) Yöntemini Kullanma 66
II. Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji Arasındaki İlişki 68
III. Din Fenomenolojisinin Bilimsel Konumuyla İlgili Değerlendirmeler 74
IV. Din Fenomenolojisine Yönelik Temel Eleştiriler 81

İKİNCİ BÖLÜM
NİNİAN SMART VE DİN ANLAYIŞI:
DİNİ TANIMLAMA VE FENOMENOLOJİK UYGULAMA

I. N. Smart'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri 89
A. N. Smart'ın Hayatı 89
B. N. Smart'ın İlmi Kişiliği 90
C. N. Smart'ın Eserleri 95
II. Genel Olarak Dini Araştırmaların Anlamı ve Özellikleri 98
III. N. Smart'a Göre Dini Araştırmaların Anlamı, Özellikleri ve İlkeleri 104
A. Bilimsel Olması 109
B. Teolojiyi İncelenmesi Gereken Bir Fenomen Olarak Ele Alması 110
C. Disiplinlerarası (Çok Metotlu) Olması 111
D. Kültürlerarası Olması 117
E. Açık Uçlu Bir İnceleme Alanına Sahip Olması 120
F. Diğer Bazı Özellikler 123
IV. Dini Tanımlama Problemi 125
A. Dini Tanımlama Yaklaşımları 131
1. Özsel Tanımlama 132
2. İşlevsel *(Fonksiyonel)* Tanımlama 134
3. Çok Yönlü *(Politetik)* Tanımlama 136
B. N. Smart'ın Aile Benzerliği Kavramını Kullanarak Dini Tanımlaması 140
V. N. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modeli 147
A. Ritüel ve Pratik Boyut 155
B. Tecrübi ve Duygusal Boyut 164
C. Hikayesel ve Mitolojik Boyut 175
D. Doktrinel ve Felsefi Boyut 182
E. Ahlaki (Etik) ve Yasal (Hukuki) Boyut 191
F. Sosyal ve Organizasyonel Boyut 200
G. Materyal ve Sanatsal Boyut 215
VI. N. Smart'a Göre Din ve Seküler Dünya Görüşleri İlişkisi 220
VII. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modelini Seküler Dünya Görüşlerine Uygulaması 222
A. Ulusalcılık 223
B. Marksizm 226
VIII. N. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modelinin Diğer Disiplinlerle İlişkisi 227
IX. N. Smart'ın İzinde Ortaya Çıkan Boyutsal Modeller 230
A. Frank Whaling'in Sekiz Boyutlu Din Modeli 230
B. Bryan Rennie'nin Altı Boyutlu Din Modeli 238
X. N. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modeline Yönelik Değerlendirmeler 244
A. Timothy Fitzgerald'ın Değerlendirmeleri 244
B. Walter H. Capps'in Değerlendirmeleri 252

C. Jose Kuruvachira'nın Değerlendirmeleri 254
D. James L. Cox'un Değerlendirmeleri 256
E. Christopher Buck'un Değerlendirmeleri 257
F. Michael Pye'ın Değerlendirmeleri 258
G. William M. Johnston'ın Değerlendirmeleri 259
H. Diğer Bazı Değerlendirmeler 261

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİNİAN SMART'IN DİN FENOMENOLOJİSİ: YÖNTEM VE ELEŞTİRİLER

I. N. Smart'a Göre Din Fenomenolojisinin Anlamı ve Görevi 265
II. N. Smart'a Göre Din Fenomenolojisinin Başlıca Özellikleri 271
A. Düşünsel Olması 273
B. Değer Yargısız Olması 275
C. Anlamaya Önem Vermesi 278
III. N. Smart'ın Din Fenomenolojisinde Kullandığı Başlıca Yöntemler 283
A. Metodolojik Agnostisizm 284
B. Odak Kavramı 288
C. Anlamlı Epoche 294
D. Bilgili Empati 303
IV. N. Smart'ın Kullandığı Din Fenomenolojisi Çeşitleri 309
A. Tasvirci Din Fenomenolojisi 309
B. Tipolojik Din Fenomenolojisi 312
C. Diyalektik Din Fenomenolojisi 317
V. N. Smart'ın Din Fenomenologlarına Yönelik Eleştirileri 322
A. Rudolf Otto'ya Yönelik Eleştirileri 322
B. Gerardus van der Leeuw'e Yönelik Eleştirileri 326
C. Joachim Wach'a Yönelik Eleştirileri 331
D. Mircea Eliade'a Yönelik Eleştirileri 334
E. Wilfred Cantwell Smith'e Yönelik Eleştirileri 341
VI. N. Smart'ın Din Fenomenolojisine Yönelik Değerlendirmeler 344
A. Donald Wiebe'nin Değerlendirmeleri 344
B. Timothy Fitzgerald'ın Değerlendirmeleri 349
C. Jose Kuruvachira'nın Değerlendirmeleri 350
D. James L. Cox'un Değerlendirmeleri 353
E. Ivan Strenski'nin Değerlendirmeleri 357
F. Mustafa Ünal'ın Değerlendirmeleri 361
G. Mustafa Alıcı'nın Değerlendirmeleri 364
H. Emir Kuşcu'nun Değerlendirmeleri 365
SONUÇ 368
KAYNAKLAR 376

ELEKTRONİK KAYNAKLAR..... 397
ÖZET 399
ABSTRACT 400

TABLOLAR VE ŞEKİLLER LİSTESİ

Tablo 1. Dinler Arasındaki Karşılıklı Bağlantılar 145
Tablo 2. Hint Dinlerinin Boyutsal Analizi 154
Tablo 3. Smart ve Whaling'in Boyutsal Modellerinin Karşılaştırılması 237
Tablo 4. Boyutsal Din Modellerinin Karşılaştırılması 243
Şekil 1. Boyutsal Üçgen 263
Şekil 2. Boyutların İç ve Dış Döngüsü 263

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	**:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	**:** Bakınız
C.	**:** Cilt
Çev.	**:** Çeviren
D.İ.A	**:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.	**:** Diyanet İşleri Başkanlığı
DCR	**:** A Dictionary of Comparative Religion
E.R.	**:** Encyclopedia of Religions
Ed.	**:** Editör
Haz.	**:** Hazırlayan
Hz.	**:** Hazreti
M.E.B.	**:** Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	**:** Milattan Önce
M.S.	**:** Milattan Sonra
NDCT	**:** A New Dictionary of Christian Theology
s.	**:** Sayfa
S.	**:** Sayı
S.B.E.	**:** Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sad.	**:** Sadeleştiren
T.D.K.	**:** Türk Dil Kurumu
T.D.V.	**:** Türkiye Diyanet Vakfı
Trsz.	**:** Tarihsiz
Ünv.	**:** Üniversitesi
v.	**:** Vefatı
vb.	**:** ve benzeri
vd.	**:** ve diğerleri
Vol.	**:** volume
Yay.	**:** Yayınları/Yayınevi/Yayıncılık
Yrsz	**:** Yersiz

GİRİŞ

I. Konunun Önemi, Amacı ve Sınırları

Türkiye'de, özellikle dinler tarihçileri, din felsefecileri, din sosyologları ve din eğitimcileri tarafından tanınan ve kendisine sıklıkla atıfta bulunulan Ninian Smart'la ilgili özel hiçbir çalışma mevcut değildir. Öyle ki, Smart'ın *The Religious Experience of Mankind* adlı kitabının Günay Tümer ve Ali İhsan Yitik tarafından çevrilen birkaç bölümü ve çeşitli yazarlar tarafından farklı dergilerde yayınlanan birkaç makale çevirisi haricinde Smart'la ilgili tercüme veya derleme herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Şu anki tespitimize göre Smart'la ilgili olarak tamamlanmış yüksek lisans veya doktora seviyesinde de herhangi bir çalışma yoktur. Dolayısıyla bu tez, Smart'ı Türkiye'deki din araştırmacılarına tanıtacak kapsamlı bir çalışma olması ve onun Din Fenomenolojisi'yle ilgili görüşlerinin ortaya konulması açısından Türkiye'de bir ilktir ve eksikleriyle beraber hem Smart'a hem de onun Din Fenomenolojisi anlayışına yönelik araştırma yapmak isteyenlere yol göstericilik iddiası taşımaktadır.

Smart, 20. yüzyılın din bilimcilerinin en önemli ve en etkili olanlarından birisidir. Nitekim o, kırktan fazla kitap yazmış ve bunlar pek çok farklı dile tercüme edilmiştir. Ayrıca Smart, editörlük, eş editörlük, makale ve madde yazarlığı olmak üzere üç yüzden fazla akademik çalışmaya imza atmış ve pek çok konferans vermiştir. Böylesine üretken ve çalışkan bir din bilimcisi olan Smart özellikle İngilizce konuşulan dünyada tanınmakta ve kendisinin akademik çalışmalarına saygı ve teveccüh gösterilmekte hatta kitapları farklı eğitim-öğretim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmaktadır. Dolayısıyla bizim bu çalışmayı yapmaktaki amacımız Smart'ın din bilimciliğini ve Din Fenomenolojisi'nin özelliklerini ortaya koymak suretiyle onun Din Fenomenolojisi'yle ilgili görüşlerini Türkiye'deki din araştırmacılarına/okurlarına tanıtmaktır.

Smart çok geniş bir çalışma yelpazesine sahip elli yılın üzerinde akademik çalışmalar yapmış bir din bilimcisidir. Onun başlıca çalışma konuları arasında Hıristiyan Teolojisi, Siyaset, Eğitimde Dini Araştırmalar, Dinler Arası Diyalog, Dini Araştırmalar Teorisi ve Metodolojisi, Karşılaştırmalı Din Araştırması, Din Felsefesi, Güney Asya Dinleri, Hint Felsefesi ve Dinler Tarihi gibi konular yer alır. Dolayısıyla Smart'ın geniş çalışma alanı karşısında akademik bir çalışmanın sınırı düşünülerek tezin konusu onun Din Fenomenolojisi anlayışıyla sınırlandırılmıştır.

II. Metot ve Kaynaklar

Smart'ın Din Fenomenolojisi anlayışının deskriptif bir yöntemle ortaya konulmaya çalışıldığı bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş'te; konunun önemi, amacı, sınırları, kullanılan metot ve kaynaklar ele alınmıştır.

Birinci bölümde; genel anlamda Din Fenomenolojsi'nin ortaya çıkışı ve temel özellikleri, belli başlı din fenomenologlarının ortaya koyduğu temel kavramlar ve Din Fenomenolojisi'nin bilimsel konumu ile ona yönelik temel eleştirilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde; Smart'ın hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri ele alındıktan sonra fenomenolojiyi nasıl uyguladığı üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda onun dini/dinleri fenomenolojik olarak tanımlama ve inceleme yaklaşımı olan "yedi boyutlu din modeli" ve bu modele dayanarak din/dinlerle ilgili yaptığı fenomenolojik incelemeler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bölüm sonunda özellikle yedi boyutlu din modeline yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde; Smart'ın Din Fenomenolojisi yöntemi ve din fenomenologlarına yönelik eleştirileri üzerinde durulmuştur. Smart'a göre Din Fenomenolojisi'nin anlamı ve görevi ele alındıktan sonra fenomenolojik anlayışının başlıca özellikleri incelenmiştir. Daha sonra Smart'ın kullandığı *metodolojik agnostisizm*, *odak*, *anlamlı epoche* ve *bilgili empati* gibi fenomenolojik kavram ve yöntemleri ile kullandığı Tasvirci Din Fenomenolojisi, Tipolojik Din Fenomenolojisi, Diyalektik Din Fenomenolojisi gibi Din Fenomenolojisi çeşitleri ortaya konulmuş ardından Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade ve Wilfred Cantwell Smith gibi din fenomenologlarına yönelik temel eleştirileri ele alınmıştır. Bölüm sonunda ise Smart'ın fenomenolojik anlayışına yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Sonuç'ta ise, ortaya konulan temel varsayımlar çerçevesinde Smart'ın Din Fenomenolojisi anlayışının genel anlamda Din Fenomenolojisi'ne katkılarının neler olduğu ve önemi deskriptif bir şekilde belirtilmeye çalışılmıştır.

Smart önemli sayıda akademik çalışmalara sahip bir bilim adamıdır. Bu nedenle genel olarak çalışmada Smart'ın kendi eserleri vasıtasıyla Din Fenomenolojisi ortaya konulmaya gayret edilmiş ve bu eserler II. Bölümde Smart'ın Eserleri başlığı altında belirtilmiştir. Smart'ın kendi eserlerinin büyük çoğunluğu Türkiye'deki kütüphanelerde mevcuttur. Özellikle İSAM, ODTÜ, Hacettepe, Ankara ve Bilkent Üniversitesi kütüphanelerinde onun kitapları bulunmaktadır ve bütün araştırmacıların hizmetine açık

vaziyettedir. Bu çalışmada, Din Fenomenolojisi'nin temel özellikleri ortaya konulurken özellikle Walter H. Capps'in *Religious Studies: The Making of a Discipline (Minneapolis- 1995)* (Dini Araştırmalar: Bir Disiplinin Teşekkülü), Mustafa Ünal'ın *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama (Kayseri-1999),* Jacques Waardenburg'un *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research (New York-1999),* (Din İncelemesinde Klasik Yaklaşımlar: Amaçlar, Metotlar ve Araştırma Teorileri), Arvind Sharma'nın *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion (New York-2001)* (Şeylerin Kendilerine Doğru: Din Fenomenolojisinin Pratiği ve Söylemi Üzerine Makaleler), James L. Cox'un *Kutsalı İfade Etmek (İstanbul-2004)* ve *A Guide to the Phenomenology of Religion (New York-2006)* (Din Fenomenolojisi Rehberi) ve Mustafa Alıcı'nın *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri (İstanbul-2005)* adlı kitaplarından, Douglas Allen'in *Phenomenology of Religion (New York-2005*) (Din Fenomenolojisi) adlı kitap bölümünden, Alıcı'nın *Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi (Samsun-2005)* ve Ursula King'in Fuat Aydın tarafından çevrilen *Din İncelemesinde Tarihsel ve Fenomenolojik Yaklaşımlar (Ankara-2013)* adlı makalelerinden istifade edilmiştir.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin özelliklerini ortaya koyarken de özellikle, onun *The Religious Experience of Mankind (New York-1969)* (İnsanlığın Dini Tecrübesi), *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge (New Jersey-1973)* (Din Bilimi ve Bilgi Sosyolojisi), *The Phenomenon of Religion (New York-1978)* (Din Fenomenolojisi), *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs (New York-1983)* (Dünya Görüşleri: İnsan İnançlarının Kültürlerarası Araştırmaları), *Religions of Asia (New Jersey-1993)* (Asya Dinleri), *Religions of the West (New Jersey-1994)* (Batı Dinleri), *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (London-1996)* (Kutsalın Boyutları: Dünya İnançlarının Bir Anatomisi) ve *The World's Religions (New York-1998)* (Dünya Dinleri) adlı eserleridir. Ayrıca Smart'la ilgili kapsamlı bir çalışma olan Jose Kuruvachira'nın, *Religious Experience: Buddhist, Christian and Hindu (A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical) (New Delhi-2004)* (Dini Tecrübe: Budist, Hıristiyan ve Hindu, Ninian Smart'ın Mistik ve Numinous Hakkındaki Felsefi Yorumunun İncelenmesi) ve öğrencisi John J. Shepherd'ın editörlüğünü yaparak Smart'ın belli başlı makalelerini topladığı *Ninian Smart on World Religions-I-II (England&USA-2009)* (Ninian Smart: Dünya Dinleri Üzerine) adlı eserleri yer alır.

Kitle iletişim araçlarının arttığı ve büyük bir hız kazandığı günümüzde internet ortamında da önemli ölçüde çalışmaya yardımcı pek çok materyalden istifade edilmiştir. Ayrıca söz konusu edilen kütüphane ve kaynakların dışında popüler bir yazar olan Smart'a ait veya onunla ilgili bazı eserler yurtdışı sipariş imkanı taşıyan internet siteleri aracılığıyla tedarik edilmiştir.

III. Temel Varsayımlar

Çalışma konusu belirlenirken oluşturulan ve çalışmanın genel çerçevesini şekillendiren varsayımlar şöyledir:

1. Din Fenomenolojisi Felsefi Fenomenoloji'den önemli ölçüde istifade etmekle beraber kendine has bir metodoloji oluşturmayı başarabilen bir teşebbüstür.
2. Din Fenomenolojisi pek çok din biliminden yararlanan ve pek çok din bilimcisi tarafından kabul gören haliyle bir disiplindir.
3. Din Fenomenolojisi, araştırmacının önyargılarını paranteze alarak ve inananın bakış açısıyla veya empati yöntemini kullanarak, inananın dini pratik ve tecrübesini anlamayı amaçladığı ve bu doğrultuda hareket ettiği bir disiplindir.
4. Dinin özünü (nesnesini) ifade etmek için güç, kutsal ve iman gibi kavramlar ortaya atılmıştır.
5. Smart, özselci ve indirgemeci yaklaşımları eleştirmiş ve dinin yedi boyutlu din modeli bağlamında tanımlanmasını ve analiz edilmesini teklif ederek dinin tam bir tanımına ve analizine ulaşmaya gayret göstermiştir.
6. Smart'a göre Din Fenomenolojisi'nin anlam ve görevi tasvir, tipoloji ve metodolojik agnostisizmi kullanarak inananın dini tecrübesinin anlamını dinamik ve diyalektik bir tarzda ortaya koymak olarak özetlenebilir.
7. Smart, paranteze alma ve empati yöntemlerini daha kullanılabilir hale getirmek için metodolojik agnostisizm, anlamlı epoche ve bilgili empati gibi yöntemleri kullanmayı teklif etmiştir.
8. Smart, dinin dindar için ifade ettiği anlamı ortaya koymak amacıyla özellikle Tasvirci, Tipolojik ve Diyalektik Din Fenomenolojisi çeşitlerini kullanmıştır.
9. Smart, dinin özünü (nesnesini) ifade etmek için farklı din bilimcilerinin kullandıkları güç, kutsal ve iman gibi kavramlar bağlamında teolojik veya metafiziksel varsayımlarla hareket ettiğini belirterek, dinin nesnesini ifade

etmek amacıyla tarafsız bir kavram olduğunu düşündüğü odak kavramını kullanmayı teklif etmiştir.

10. Smart, Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade ve Wifred Cantwell Smith gibi din fenomenologlarını özellikle teolojik ve metafiziksel varsayımlarla hareket ettiklerini söyleyerek eleştirmiş ve onları öz teoloğu olarak nitelendirmiştir.
11. Smart'ın felsefi alt yapısı Din Fenomenolojisi anlayışını önemli ölçüde etkilemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FENOMENOLOJİSİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

I. Din Fenomenolojisinin Genel Özellikleri

Günümüz dünyasında faklı toplum ve kültüre mensup milyalarca insan kendisini "dindar" (herhangi bir dine inanan) şeklinde tanımlamaktadır. Bu nedenle farklı toplumlar ve insanlar arasında Tanrı, ruh, cennet, kurtuluş, günah ve kötülük gibi kelimelerin de içerisinde yer aldığı ortak bir dil teşekkül etmektedir. Dolayısıyla insanların dine ve dînî olana ait inançlarının tam olarak ortaya konabilmesi ve anlaşılabilmesi için eleştirel düşünceye ağırlık veren bilimsel disiplinlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu disiplinlerden birisi olma iddiası taşıyan ve bilimsel konumuyla ilgili tartışmalara daha sonra temas edilecek olan Din Fenomenolojisi, dini ve dînî olanı yani "kutsalın tezahürleri"ni anlamaya çalışan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.

Genel olarak din bilimcileri Din Fenomenolojisi'ni 20. yüzyılın dine yönelik en önemli disiplinlerinden birisi olarak görürler. Ancak pek çok araştırmacı veya okur Dinler Tarihi, Din Antropolojisi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi gibi disiplinler hakkında doğru veya yanlış bilgi sahibi olmasına rağmen, bu kişilerin çok azı Din Fenomenolojisi'nin anlamı veya nasıl bir disiplin olduğu noktasında yeterli bilgiye sahiptir.[1] Smart, Din Fenomenolojisi'nin anlamı ve bilimsel yönüyle ilgili etkili çalışmalar yapmış bir bilim insanıdır. Bu nedenle Smart'ın Din Fenomenolojisi'ni daha anlaşılır bir tarzda incelemek ve onun din bilimlerine katkılarını ortaya koymak amacıyla öncelikle Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkışı ve gelişim süreci ana hatlarıyla belirtilecektir.

A. Din Fenomenolojisinin Ortaya Çıkışı

Smart'ın ifadesiyle din, geçmişten günümüze insanın en eski kültürlerinin ücra köşelerinden en modern kültürlere kadar hayatın köklü ve ayrılmaz bir parçasıdır.[2] Bu bağlamda ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade, dini açıdan insanları iki temel kategoriye

[1] Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.182.
[2] Ninian Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", Çev. Ali İhsan Yitik, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir,1992, S.7, s.423; *The Religious Experience of Mankind*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969, s.10.

ayırır. Ona göre, bir tarafta mutlak bir gerçekliğe, yani kutsala inanan ve bu doğrultuda bir hayat tarzını benimseyen *homo religiosus (dindar insan)*; diğer tarafta ise herhangi bir aşkınlığın varlığını reddeden *areligieus (dinsiz insan)* bulunur.[3] İnsan için böyle bir ayrım söz konusu iken tarihten günümüze her insan topluluğunun dini/dindar ve bir takım inançlara sahip olduğu bilinen, yadsınamaz bir gerçektir.[4] Çünkü insanın var oluşuyla birlikte ortaya çıkan din, tarihin her döneminde insan için önemini hissettirmiştir. Arkeoloji, Antropoloji ve Etnoloji gibi bilimler, ne kadar geriye gidilirse gidilsin, dinsiz bir topluma rastlanmadığını ortaya koymuştur. Dine karşı uygulanan sistemli baskılar da dini toplum hayatından söküp atamamıştır.[5] Bu gerçekler ışığında insan hayatının önemli bir yönünü oluşturan dini/dinleri ve muhtevasını inceleyen bilim dallarından birisi de Dinler Tarihi'dir.

İnsan hayatının ayrılmaz parçası olan dini/dinleri araştırma konusu yapmanın tarihi çok eski olsa da; modern anlamdaki Dinler Tarihi'nin başlangıcı genellikle Friedrich Max Müller'in (1823-1900) 18 Şubat 1870'de Royal Institute'de Din Bilimi'yle ilgili verdiği konferansı kabul edilir.[6] Müller, bu bilim dalının otonomluğunu vurgulamak için *religionswissenschaft (din bilimi)*[7] terimini kullanmış, önceden

---

[3] Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade'ın Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açıdan Değerlendirilmesi,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2009, s.39; Julien Ries, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik: Mircea Eliade'ın Eserine Bir Bakış", *Din ve Fenomenoloji, Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış,* Yayına Hazırlayan: Constantin Taocu, Çev. Havva Köser, İstanbul: İz Yay., 2000, s.7.

[4] Ahmet Hikmet Eroğlu, "Tanrı", *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s.42.

[5] Baki Adam, "Dinler Tarihine Giriş", *Dinler Tarihi*, Ed. Mehmet Katar, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2005, s.16.

[6] Müller'in bu konferansı, 1873'te *Introduction of Science of Religion* (Din Bilimine Giriş) adıyla yayınlanmıştır. İbrahim Ethem Karataş, *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri,* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2006, s.25.

[7] Genel anlamda bu terimle Alman asıllı Max Müller'in (ö.1900) kurucusu olduğu bir disiplin olan *Religionswissenschaft (Din Bilimi)* kastedilir. Bu isim IAHR'nin 1950 yılındaki kongresinde resmi isim olarak kabul edilse de ülkelere ait bilimsel gelenekler, bu bilimin isminde değişiklik yapma eğiliminde olmuşlardır. Bu doğrultuda, Almanca *Religionswissenschaft* terimi Müller'in tercih ettiği şekilde, İngilizce'ye *Science of Religion (Din Bilimi)* olarak çevrilmiştir. Ancak *Science of Religion* terimi, günümüzde Amerikalılar arasında, Din Sosyolojisi'ni ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle Amerika bilim çevresinde *Religionswissenschaft* terimi *Study of Religion* (Din İncelemesi/Çalışması) veya daha popüler olarak *Religious Studies* (Dini Araştırmalar/Çalışmalar) olarak tercüme edilip kullanılır. Günümüz Batı üniversitelerinde dini araştırmalar *(religious studies)* eski anlayıştan farklı olarak disiplinlerarası, çok boyutlu ve çok yöntemli bir yapıyı ifade etmektedir. Bu doğrultuda Amerika ve Kanada'da Dinler Tarihi terimi çok dar anlamlı bir kelime olarak anlaşılır ve bu yüzden onun yerine *Religious Studies* (Dini Araştırmalar/Çalışmalar) terimi kullanılır. Lancaster Üniversitesinde Din Bilimleri Enstitüsü'nun Müdürlüğünü de yapmış olan Smart *"The Science of Religion"* adıyla bir kitap yazmış olsa da bu terimi kullanmış ve Amerika ile İngiltere'de değişik üniversitelerde bu adla bölümler açılmasına öncülük etmiştir. Bu çalışmada Smart'ın kullanmayı tercih ettiği *Religious Studies* terimi "Dini Araştırmalar" şeklinde tercüme edilerek kullanılacaktır. Bkz. Musatafa Alıcı, "Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde*

düzensiz/metotsuz bir şekilde devam ede gelen çalışmalara bir metot kazandırmayı hedeflemiştir.[8] *"Bir dini bilen hiçbirini bilmez."*[9] ilkesi çerçevesinde normatif olmayan bir disiplin inşa etmeye çalışan Müller, *Religionswissenschaft* terimini, bu disiplinin özellikle Din Felsefesi'nden ve teolojiden farklı olduğunu göstermek için tercih etmiştir.[10] Bu disiplin ortaya çıktığı dönemde, çağının standartlarına göre daha bilimsel ve tarafsız bir yapıya sahiptir.[11] Amerikalı dinler tarihçisi Joseph Kitagawa'ya göre; *Religionswissenschaft*'ın hareket noktası, insanın dünyanın ve yaşamın kutsal boyutuna verdiği yanıt olarak görülen dinlerin tarihsel yapılarını incelemek, her dinin nevi şahsına münhasırlığını ve dinlerin yeganeliklerinin karşılaştırılamaz oluşunu kabul etmektir.[12] Dolayısıyla Dinler Tarihi, geçmişten günümüze yerel, bölgesel veya evrensel olsun; geleneksel olsun, peygamberi veya kurucusu ve mensupları olsun veya olmasın bütün dini sistemleri, savunmacı veya reddiyeci bir yaklaşımdan uzak durarak inceleme konusu yapmaktadır.[13] Bu doğrultuda Dinler Tarihi'nin temel özellikleri şu üç maddeyle özetlenebilir: Birincisi, bir din yerine tüm dinlere karşı sempatik bir anlayışa sahip olması. İkincisi, bir kimsenin kendi dini geçmişi ile ilgili olarak kendini şüpheci bir tarzda eleştirmesi. Üçüncüsü, yapılan araştırmalarda bilimsel bir tavrın ortaya konmasıdır.[14]

Metodoloji/Usul Meselesi–II, İstanbul, 2005, s.1300- 1301 (69. dipnot); Donald Wiebe, "Religious Studies", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.98-99; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion, Key Figures, Formative Influences And Subsequent Debates,* London, New York: T&T Clark International, 2006, s.216-217; Günay Tümer, "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27–30 Haziran 1989),* Samsun,1989, s.143.

[8] Fuat Aydın, *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze),* Ankara: Eski Yeni Yay., 2013, s.7; Tümer, "Din Bilimleri", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: T.D.V. Yay., 1994, C. 9. s. 334; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* İstanbul: İz Yay., 2011, s. 19; Sigurd Hjelde, "Introduction", *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway :The Heritage of W. Brede Kristensen,* Ed. Sigurd Hjelde, Leiden, Berlin, Köln: E.J. Brill, 2000, s. XIII- XIV.

[9] Max Müller, *Introduction to the Science of Religion,* London,1882, s.83; Müller, bu sözüyle bir dini incelemekle sadece incelenen din hakkında bilgi sahibi olunabileceğini ancak din kavramının temel öğeleri ve kendine has yapısı hakkında bilgi elde edilemeyeceğini vurgulamak ister. John R. Hinnells, "Why the Study Religions", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, *s.*14.

[10] Joseph M. Kitagawa, "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri,* Ed.Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2003, s.28.

[11] Eric J. Sharpe, "The Study of Religion in Historical Percpective*", The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.21.

[12] *Kitagawa*, "Humanistic and Theological History of Religion With Special Reference to the North American Scene," *Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, Ed.Peter Slater-Donald Wiebe, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1980, s.560.

[13] Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi (Tarihçe, Yöntem ve Uygulama),* Kayseri: Geçit Yay., 1999, s. 8.

[14] Kitagawa, "Amerika'da Dinler Tarihi", s.27.

Batı'da Dinler Tarihi'nin geliştiği ilk dönemde fetişizm, animizm, atalara tapınma ve totemizm gibi evrimci ve pozitivist anlayışların hakim olduğu bir görünüm vardır. Ancak bilimsel alanlardaki gelişmeler ve yeni keşifler üzerine evrimci ve pozitivist anlayıştan uzaklaşmaya başlayan bir süreç başlamıştır. Bu süreç içerisinde Avrupa'nın çeşitli üniversitelerinde kurulan Dinler Tarihi kürsülerinde yetişen bilim adamlarının çalışmalarının katkısıyla Din Bilimi'nin temelleri atılmıştır.[15] Günümüzde uluslararası ve kültürlerarası karakterde bir disiplin haline gelen Din İncelemesi/Çalışması (Dini Araştırmalar), Avrupa'daki ilk ortaya çıkışından itibaren gelişip farklılaşarak modern dünyada farklı uluslardan bilim adamlarını ortak bir noktada buluşturan önemli bir uğraşı haline gelmiştir.[16]

Aydınlanmadan itibaren din araştırmaları tarihinin bir bütünlük içerisinde olduğu söylenemez. Çünkü tarihi süreç içerisinde din araştırmalarında, dönemlere, coğrafyalara, kültürel alanlara ve bilim adamlarının ortaya koyduğu disiplinlere göre yeni yöntemler ortaya konulmuştur.[17] Nitekim dinleri bir fenomen gibi ele alarak inceleme konusu yapan bilim adamları Karşılaştırmalı Din, Din/Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi gibi yaklaşımlar ve disiplinler geliştirmişlerdir.[18] Çünkü her zaman dini/dinleri tam olarak inceleyebilmek/anlayabilmek için farklı yaklaşımlara ve disiplinlere ihtiyaç duyulmuştur.[19] Bu disiplinlerden birisi olma iddiası taşıyan Din Fenomenolojisi'nin en temel hedefi din araştırmaları için tutarlı bir metodoloji inşa etmektir.[20]

Din Fenomenolojisi 20. Yüzyılın ilk dönemlerinde felsefi yaklaşımların başlıcalarından biri olan Felsefi Fenomenoloji'nin ortaya çıkışıyla dini/dinleri araştırmak için kullanılan en etkili modern disiplinlerden birisi olmuştur. Bilimsel konumuyla ilgili itirazlar olsa da bilim adamları genellikle Din Fenomenolojisi'ni, genel anlamda modern, sistematik ve bilimsel Din İncelemesi/Çalışması olarak tanımlanan *Religionwissenchaft* alanı içerisinde yer alan bir disiplin veya yaklaşım olarak tanımlar.[21] James L. Cox, Dini

[15] F. Aydın, *Dinler Tarihi…,* s. 7- 8.
[16] Ursula King, "Din İncelemesinde Tarihsel ve Fenomenolojik Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni Yay., 2013, s. 27.
[17] Eric J. Sharpe, "The Study of Religion in Historical Percpective", s. 21.
[18] James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş,* Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 11; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* 74; *The Encyclopedia of World Religions,* Robert S. Ellwood-General Editor, Gregory D. Alles-Associate Editor, USA: Facts on File, 2007, s. 379.
[19] Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* Berlin: Walter de Gruyter,1978, s. 21.
[20] Clive Erricker, "Phenomenological Approaches", *Approaches to the Study of Religion,* Ed. Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.76.
[21] Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", *The Routledge Companion to the Study of Religion,* Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.185.

Araştırmaları teoloji ve sosyal bilimler arasında bir yere konumlandırırken Din Fenomenolojisi'nin onun gelişmesinde önemli bir role sahip olduğunu vurgular.[22]

Din Fenomenolojisi, dini/dinleri ve dini fenomenleri anlama adına önemli bir görev üstlenmiş, "Din nedir?" ve "Fenomenoloji nedir?" sorularına verilen cevaplar üzerine temellendirilmiş bir disiplindir. Bu bağlamda öncelikle Din Fenomenolojisi'nin odak noktasını oluşturan fenomen terimi ele alındığında, Grekçe "*phaino"* fiilinin pasif hali *"phainomai"* kelimesinin isim hali olan *"phainomenon"* kelimesinden türediği görülür. Grekçe kökeni "*pha-"* olan bu kelime *"ışık saçmak, karanlığı aydınlatmak, gösterişli olmak, güzel, seçkin, kendini gösteren şey, gözüken şey ve tezahür etmek"* gibi anlamları ifade eder.[23] Fenomenoloji ise, gerçekliğin doğasıyla ilgili tasvirler sunmaktan ziyade gerçekliği bilme yolunu araştırma amacı taşıyan fenomen bilimidir.[24]

Fenomenoloji görünümün doğası hakkında bazı sorular sorar: Bir şey göründüğü zaman kendisini tanımlayabileceğimiz genel özelliklere sahip midir? Görünümün bir özü var mıdır? Dolayısıyla fenomenoloji sadece görünümlerle değil aynı zamanda bunların nasıl ortaya çıktığıyla da ilgilenir.[25]

Fenomenoloji teriminin hem felsefi hem de felsefi olmayan bir yönü vardır. Tabi bilimlerde (özellikle fizikte) ve din bilimcilerinin dini fenomen gruplarını oluşturdukları karşılaştırmalı din çalışmasında karşılaşılan fenomenoloji, felsefi olmayan fenomenolojiyi ifade eder.[26]

Fenomenoloji teriminin kaynağı noktasında tartışmalar mevcut olmakla birlikte, bu terimi felsefi anlamda ilk defa Alman filozof ve matematikçi Johan Heinrich Lambert'in (1728-1777), *Neues Oraganon (1764)* adlı eserinde, Kant ve Hegel'in çizgisinde ve Platon'un değişen görüntüler kavramına atıfta bulunacak şekilde, görüntülerin nasıl hakikate ulaştırabileceğini açıklamak için kullandığı kabul edilir.[27] Felsefi Fenomenoloji'nin felsefi bir harekete dönüşmesinden önce, fenomenoloji teriminin filozoflarca farklı tarzlarda kullanılması, Felsefi Fenomenoloji'nin bilimsel bir

[22] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. VII.
[23]Bkz.Thomas Ryba, "Phenomenology of Religion", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Ed. Robert E.Segal, UK: Blackwell Publishing, 2006, s. 93; Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s. 38; Allen, "Phenomenology of Religion", s. 186; "Din Fenomenolojisi", Çev. Mehmet Katar, AÜİFD, C. XXXV, s.438; Michael Lewis-Tanja Staehler, *Phenomenology: An Introduction,* New York: Continuum International Publishing Group, 2010, s.1.
[24] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.38; Lewis-Staehler, *Phenomenology,* s.1.
[25] Lewis-Staehler, *Phenomenology,* s.1.
[26] Allen, "Phenomenology of Religion", s.186; "Din Fenomenolojisi", s.438.
[27] Bkz. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London: Cassell, 1999, s. 91- 92; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 9; Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 439; Ariel L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands,* Leiden, Boston: Brill, 2005, s. 27- 28.

yapı olarak şekillenmesi için belirli bir zemin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu filozoflardan birisi olan Alman filozof Kant (1724-1804), 18. yüzyılın sonlarında, tecrübe verileri hakkında önemli analizler yaparak "*numen- fenomen"* ayrımını ortaya koymuştur. Onun ayrımına göre; *numen*, yalnız akıl ile idrak edilen ve zihinlerden bağımsız bir şekilde var olan şeyleri; *fenomen*, görünen ve zihinlerce oluşturulan şeylerin verilerini ifade eder. Aynı şekilde bu ayrım dini fenomenlerle onların ötesindeki kendinden olan dini gerçeklik arasında da vardır.

Fenomenler rasyonel, bilimsel ve objektif bir şekilde incelenebilir. Allen bu durumu, frizbinin *(fenomen)* niçin belli bir mesafeye belirli bir yönde ve hızda atıldığıyla ilgili nedensel bir açıklaması olmasına rağmen, Tanrı *(numen)* hakkında mekan ve zaman açısından nedensel bir açıklamasının olmamasıyla izah eder.[28]

Felsefi Fenomenoloji'yi etkili şekilde kullanan diğer bir filozof Alman asıllı Hegel (1770-1831)'dir. Hegel'in felsefesi, *"Evrendeki her şey, dünya tarihi boyunca yalnızca hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan aşkın bir varlığa yönelen salt/objektif zihin aracılığıyla anlaşılabilir."* şeklinde özetlenebilir.[29] Kant'ın numen-fenomen ayrımıyla ilgili değerlendirmelerde bulunan Hegel, *Phenomenology of Spirit, 1807* (Ruhun Fenomenolojisi) adlı eserinde, fenomenolojiyi ruhun görünümlerini ve tezahürlerini incelemek suretiyle onun özünü tanımaya yardımcı olan bir bilim olarak tasvir eder.[30]

Felsefi Fenomenoloji'ye önceki dönemlerde atıflar bulunmasına rağmen, fenomenolojik hareketin kurucusu ve en etkili filozofu hiç şüphesiz Alman Filozof Edmund Husserl (1859-1938) kabul edilir.[31]Akademik hayatına matematikçi olarak başlayan daha sonra felsefeyle ilgilenen Husserl, Almanya'da Göttingen Üniversitesinde çalışmış ve farklı üniversitelerde pek çok fenomenoloğun yetişmesine öncülük etmiştir.

Husserl'in fenomenolojisini takip eden ve yaygınlaştıran filozoflar arasında Martin Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sarte (1905-1980) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) gibi isimler zikredilebilir.[32] Fenomenolojiyi, tasviri bir bilgi teorisi olarak tanımlayan Husserl,[33] hakikatin bilgisini keşfetmek için tamamıyla bilimsel bir yöntem

[28] Allen, "Phenomenology of Religion", s.186, "Din Fenomenolojisi", s.439.
[29] R. H. Popkin- A. Stroll, *Philosophy: Made Simple,* London: Heinemann, 1986, s.147.
[30] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* Translated by, A.V. Miller, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi-1998, s.486-487.
[31] Allen, "Phenomenology of Religion", s.186, "Din Fenomenolojisi", s.440; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.17.
[32] Bkz. Allen, "Phenomenology of Religion", s.186, "Din Fenomenolojisi", s.440; Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Samsun, 2005, C.5, S. 3, s.76.
[33] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.38.

ortaya koymaya çalışmış ve bu amaçla *"fenomenolojik redüksiyon"* olarak isimlendirdiği bir yöntem kullanmaya başlamıştır.[34] Bu yöntem, dünyadaki her şeyin sadece fiziksel tezahürlerle değil aynı zamanda insan tecrübesinin/bilincinin de işe koşulması yoluyla açıklanmasını ifade eder. Bu yöntem içerisinde Husserl'in kullandığı bazı kavramlar fenomenolojinin temel kavramları haline gelmiştir. Bu kavramlardan önde geleni ve Husserl'in fenomenolojik yönteminin ilk öğesi hakikatin araştırılması sürecinde yargıların paranteze/askıya alınması anlamına gelen *"epoche"*dur.[35] Onun fenomenolojik yönteminde ilkelerin ilkesi olarak tanımladığı diğer önemli kavram *"eidetik vizyon"* yani *"sezgi"* dir. Fenomenolojiye hükmeden bu ilkeye göre, doğrudan doğruya *sezgi'*yle elde edilmeyen hiçbir şey kesin değildir. Dolayısıyla elde edilen bilgileri sezgi süzgecinden geçirerek doğrulamak fenomenoloji biliminin temelidir.[36]

Genel anlamda Din Fenomenolojisi sadece Husserl fenomenolojisinden ortaya çıkmasa da onun kavramlarını geliştirerek kullanmıştır.[37] Dolayısıyla genel kanaate göre; Felsefi Fenomenoloji'nin kurucusu kabul edilen Husserl'in felsefesinde kullandığı temel kavramlar, kendisinden sonraki fenomenologların görüşlerinde farklı şekillerde tezahür etmiş ve Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkmasında, şekillenmesinde ve gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.[38] Bu nedenle Husserl fenomenolojisinin genel özellikleri ve Din Fenomenolojisi'yle ilişkisi ileride ayrıntılı olarak inceleneceği için öncelikle Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkış nedenlerine temas etmek faydalı olacaktır.

Bilindiği üzere insanların başkalarının inançlarını araştırıp öğrenmek istemesi çok eskilere "Tarihin Babası" olarak bilinen Antik Yunanlı Herodot'a (M.Ö.484-425) kadar dayandırılmaktadır.[39] Çünkü onun tarihle ilgili eserinde, incelediği topluluk veya milletlerin dinleri, inançları, ibadetleri ve ahlaklarıyla ilgili çeşitli bilgiler yer almaktadır.[40] Aynı şekilde tarihi süreç içerisinde bilim adamları din/dinler hakkında bilgi edinmeye ve dini fenomenlerin anlamıyla ilgili yorumlar yapmaya çalışmışlardır. Özellikle kaşiflerin yolculukları, askeri ve politik fetihler, misyonerlerin çalışmaları ve ekonomik sömürgecilik aracılığıyla yeni dini fenomenlerle karşılaşılması sonucu

[34] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.19, 26.
[35] Lewis- Staehler, *Phenomenology,* s. 5.
[36] Lewis-Staehler, *Phenomenology,* s.6.
[37] Flood, *Beyond Phenomenology,* s.92.
[38] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.30.
[39] Bkz. Seymour Cain, "Study of Religion", *The Encyclopedia of Religion (ER),* Ed. Mircea Eliade, New York: The Macmillan Co., 1987, C. XIV, s.67; Tümer, "Din Bilimleri", s. 334; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* İstanbul: Otağ Yay.,1983, s.15; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer- Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi,* Ankara: Berikan Yay., 2009, s.34.
[40] Bkz.Herodotos, *Herodot Tarihi,* Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

dini/dinleri araştırma çalışmaları daha da yoğunlaşmıştır. Erken dönem din araştırmaları kendiliğinden apolojik, dini, politik ve ekonomik varsayımlar ve yargılar tarafından şekillendirilmiştir. Karşılaştırmalı din araştırmaları yapan bilim adamlarının büyük çoğunluğu da kendi dininin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmış dolayısıyla diğer dinlerin bakış açılarına değer verilmemiştir. Din Fenomenolojisi'ne göre bu erken dönem din araştırmaları farklı dinlerin dini fenomenlerini incelemede adil ve yeterli olmamıştır.[41] Bu bağlamda İngiliz dinler tariçisi Eric Sharpe (1933-2000), Müslüman din bilginlerinin diğer dinlerle ilgili eserlerinin dönemleri açısından önemli çalışmalar olduğuna dikkat çekerek, şu değerlendirmede bulunur: *"Hıristiyanlar, üstesinden gelinecek düşmanlar olması dışında, diğer dinlerle ciddi olarak ilgilenmemelerine karşın, çalışmaları zikredilmeyi hak eden dönemin birçok Müslüman yazarı vardır. Bunlar; İslam'ın karşı olduğu bu dinleri tasvir etmeye veya diğer başka şekilde onlarla yüzleşmeye teşebbüs eden yazarlardır. Taberi (838-923) Pers dini, Mesudi (ö.956) Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hint dinleri, Biruni (973-1050) Hint ve Pers dini hakkında yazdı. Gerçekte dünya literatüründe ilk Dinler Tarihi yazma şerefi, uzak Çin sınırlarına varıncaya kadar o zaman bilinen dünyanın bütün dinlerini betimleyen ve tasvir eden "El-Milel ve'n-Nihal" (Dini Gruplar ve Felsefi Ekoller) adlı eseriyle, Şehristani'ye (ö.1153) ait gibi görünmektedir. Önde gelen bu çalışma, Hıristiyanların aynı dönemde ürettiklerinden çok daha başarılıdır."*[42]

Aydınlanmanın bir ürünü olarak görülen modern din araştırmalarının 19. yüzyılda aydınlanma döneminin rasyonel ve bilimsel tavrının bir sonucu olarak başladığı kabul edilir.[43]Modern dönem bilim adamları, kendilerinden önce subjektif ve normatif varsayım ve yargılara dayalı, belirlenmiş objektif bilgi kriterlerinden mahrum olan yaklaşım ve disiplinlerden ayrı bir yol takip ettiler. Bu doğrultuda modern dönem bilim adamları önyargısız ve tarafsız incelemelere, bilgi toplamada seçici olmaya özen göstererek, dini fenomenlerin anlamını yorumlamada, analiz etmede ve objektif bilgiyi elde etme ve geliştirme konusunda insan aklını tek otorite kabul ettiler. Ancak Din Fenomenolojisi bu dönemde yapılan din araştırmalarının da dini fenomenleri incelemede gerekli özeni ve başarıyı gösteremediği iddiasındadır. Çünkü Din Fenomenolojisi'nde, sadece bilimsel tarzda yapılan din araştırmaları normatif varsayım ve yargıların farklı

[41] Allen, "Phenomenology of Religion", s.187.
[42] Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, Çev. Fuat Aydın, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2013, s.28.
[43] Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD*, Ankara, 1959, C.6, S.1-4, s.121; Allen, "Phenomenology of Religion", s.187; "Din Fenomenolojisi", s.444.

türleri olarak görülmektedir. Nitekim modern dönem din bilimcilerinin, felsefecilerinin ve etnologlarının çoğunluğunun empirik, gözlenebilir objektif bilgiyi elde etmek için pozitivist bir yaklaşım tarzı benimsedikleri görülür. Ancak din fenomenologları, dini fenomenleri incelemek için benimsenen yaklaşımın incelenen konunun doğasıyla uyumlu olması gerektiğini ileri sürerek farklı bir metot kullanma iddiasındadır. Bu nedenle Din Fenomenolojisi inceleme konusu yaptığı dini tecrübe hakkında laboratuvar ortamında ve pozitivist bir yaklaşımla objektif bilginin sağlanamayacağını söyler.[44] Bu bilgiler çerçevesinde Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkış nedenlerinden birisinin, dini fenomenlerin, dinin kendisi dışında yalnızca Sosyoloji veya Psikoloji gibi disiplinler açısından açıklanmasını ifade eden *bilimsel indirgemeciliğe* olan tepki olduğu söylenebilir.[45] Örneğin; Freud dini, çocuksal arzularla açıklarken, Durkheim ise sosyal bir fonksiyon olarak izah eder. Dolayısıyla bu teoriler dinin aşkın bir nesneye sahip olmadığını kabul ederek dini sadece beşeri ihtiyaçlara indirgeyerek açıklar.[46] Ancak Din Fenomenolojisi'ne göre, insanların sahip olduklarını iddia ettikleri dini tecrübeyle ilgili Psikoloji ve Sosyoloji gibi bilimlerin kendi yapıları ve fonksiyonları açısından yaptıkları açıklamalar dinin anlamını tam olarak ortaya koyma noktasında yetersiz kalır.[47] Ayrıca Cox, Din Fenomenolojisi'nin, dinlerin yeganelik iddiaları nedeniyle, bütün dinlerin, yalnızca tek bir dinin ölçütlerine göre değerlendirilmesini ifade eden *teolojik indirgemeciliğe* karşı tepkisel bir hareket olduğunu ifade eder.[48]

Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkış nedenlerinden birisi de dinin kaynağıyla ilgili teorilerin ekseriyetinin temelinde yer alan evrimci varsayımlara yönelik tepkidir. 19. Yüzyılda Charles Darwin'in evrimci teorisinin bilimsel bir gerçeklik kabul edilmesiyle birlikte din bilimciler evrim kavramını dile, kültüre, dine ve değişik konulara uygulamaya başlamışlardır. Dolayısıyla evrimci yaklaşım çerçevesinde insanlığın din anlayışının ilkelden gelişmişe/monoteizme yönelik tedrici bir ilerleme sağladığı fikri ortaya çıkmıştır.[49]Hatta Auguste Comte, insanlığın bütün dinlerin üzerinde daha bilimsel ve rasyonel bir aşamaya yükseldiğini iddia etmiştir.[50]Ancak Din Fenomenolojisi, evrimci teorilerin bazı ön kabullerle/yargılarla hareket ettiğini dolayısıyla dini fenomenlere normatif evrimci bir tarzda yaklaşmanın dini fenomenleri anlamayı ve açıklamayı

[44] Allen, "Phenomenology of Religion", s.187.
[45] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.77.
[46] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.85, 91; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.83.
[47] Allen, "Phenomenology of Religion", s.188.
[48] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.92.
[49] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.81; Allen, "Phenomenology of Religion", s.187.
[50] Bkz. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, İstanbul: M.E.B Yay.,1986.

engellediğini kabul etmiştir. Dolayısıyla din fenomenologları bu yanlışlığı bertaraf etmek için özellikle *epoche* yöntemine başvurmuşlardır.[51]

Genel anlamda tarihi süreç içerisinde sırasıyla genel tarihin, Dinler Tarihi'nin, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin ve son olarak da Din Fenomenolojisi'nin teşekkül ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Din Fenomenolojisi dine yönelik normatif yaklaşımlara karşı reaksiyoner bir tavır olarak ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Din Fenomenolojisi, insanların Tanrı tecrübelerine sahip olduklarını iddia etmeleri karşısında, "Böylesi dini bir varlığın tecrübesini yaşamanın anlamı nedir?", "Böylesi dini fenomenleri tecrübe etmenin anlamı ve önemi nedir?", "Biz, nasıl varsayımlarımızı ve değer yargılarımızı paranteze alabilir, inananın dini dünyasına girebilir ve dini fenomenlerin anlamını doğru bir şekilde tasvir edebiliriz?" şeklindeki soruların cevabını araştırır.[52] Bu sorulardan hareketle, dinlerin dini tecrübelere dayandığı görüşünü benimseyerek kendine has yöntemlerle bunları tasvir etmeyi amaçlar.[53]

Genel olarak modern dönem din fenomenologları ve dinler tarihçilerinin çoğunluğu tarafından Amsterdam Üniversitesi Dinler Tarihi profesörü (1879-1899), Hollanda'lı bilim adamı Chantepie de la Saussaye (1848-1920), dini fenomenleri zaman ve mekan ayrımı yapmaksızın sınıflandırması nedeniyle, özel bir sınıflandırma disiplini olarak Din Fenomenolojisi'nin gerçek kurucusu kabul edilir.[54]Saussaye'la birlikte, Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıktığı ilk dönem ve şekillenmeye başladığı klasik dönemden günümüze tek bir Din Fenomenolojisi'nden ziyade pek çok Din Fenomenolojisi'nin mevcut olduğu söylenebilir.[55]Bu bağlamda Din Fenomenolojisi'nin gelişim sürecini ortaya koyabilmek ve Smart'ın Din Fenomenolojisi'ni daha iyi anlayabilmek amacıyla, onun etkilendiği, üzerinde durduğu ve eleştiriler yönelttiği başlıca din fenomenologlarının görüşleri ve bu disipline yönelik katkıları, İlk Dönem, Klasik Dönem ve Çağdaş Dönem Din Fenomenologları olmak üzere üç başlık altında genel hatlarıyla incelenecektir.

---

[51] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.85; Allen, "Phenomenology of Religion", s.187.
[52] Allen, "Phenomenology of Religion", s.188.
[53] Allen, "Phenomenology of Religion", s.183.
[54] Bkz.Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s. 6; Allen, "Phenomenology of Religion", s.191; "Din Fenomenolojisi", s.444; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.105; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research,* New York, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, s. 105; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.179; Molendijk, *Emergence of the Science of Religion,* s. 30.
[55] Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol", s. 75

1. İlk Dönem Din Fenomenologları

Din Fenomenolojisi'nin bir disiplin olarak ortaya çıkmasında ve din fenomenologlarının görüşlerinin şekillenmesinde önemli katkıları nedeniyle Cornelius Petrus Tiele ve öğrencisi Pierre Chantepie de la Saussaye, özelde tarihi göz ardı eden Hollanda ekolünün, genelde ise Din Fenomenolojisi'nin mimarları sayılır.[56] Çünkü klasik Dinler Tarihi yaklaşımından farklı olarak Tiele ve Saussaye'ın amacı, çeşitli dinler hakkında sadece tarihi bilgi elde etmekten ziyade dini fenomenler hakkında objektif bilgi elde etmektir. Bu nedenle, felsefi yaklaşıma ihtiyaç olduğunu düşünerek, Dinler Tarihi ve Din Felsefesi'nin iş birliğine dayanan fenomenolojik bir anlayışı uygulamaya çalışmışlardır.[57] Bu doğrultuda Tiele ve Saussaye'ın fenomenolojik görüşleri ilk dönem din fenomenolojileri bağlamında incelenecektir.

a. Cornelius Petrus Tiele (1830-1902)

Klasik Dinler Tarihi yaklaşımından farklı olarak, ilk defa dinin tezahürleri aracılığıyla incelenmesi gerektiğini savunan Tiele (1830-1902) Hollanda, Leiden'de doğmuştur. Sharpe, Tiele'yi Müller kadar önemli bir bilim adamı ve Hollanda'da yapılan ilk dönem din bilimi çalışmalarının zirve şahsiyeti olarak görür.[58] Amsterdam Üniversitesinde Teoloji eğitimi gören Tiele, bir süre kilise hizmetlerinde çalıştıktan sonra doktorasını yaptığı Leiden Üniversitesine atanan ilk Dinler Tarihi profesörü olmuştur. Tiele, Hollanda'da yapılan din incelemelerinde karşılaştırmalı yaklaşımın kurucusudur ve bu ülkenin ilahiyat okullarında din biliminin bir disiplin olarak kabulünde büyük katkısı olmuştur. Tiele, iki cilt olarak hazırladığı ve Dinler Tarihi'nin temel kaynakları arasında yer alan *Elements of the Science of the Religion* (1896-1899) (Din Biliminin Öğeleri) adlı eseriyle normatif teolojinin yerine hem Dinler Tarihi'ni hem de Din Felsefesi'ni içeren bir din bilimi anlayışını ortaya koymuştur. Bu amaçla dinleri ve dini fenomenleri sadece tarihi olarak ele almamış aynı zamanda bunları analiz etmeye

[56] Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol", s. 79: Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.103.
[57] Arie L. Molendijk, "Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherland", *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion,* Ed.Arie L.Molendijk&Peter Pels, Leiden: Brill, 1998, s. 78.
[58] Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, s.54; Tiele'nin hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında geniş bilgi için bkz. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.113-162; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 96- 104.

ve değerlendirmeye önem vermiştir.[59] Dini, tezahürlerinin özellikleri aracılığıyla tasvir etme yaklaşımı kendisine dayandırılan Tiele'nin din araştırmalarına en önemli katkısı, bütün dinlere karşı tarafsız bir bakış açısını ortaya koyma gayretidir.[60]

Fenomenolojiyi, din bilimlerinin felsefi boyutunun ilk aşaması olarak kabul eden Tiele'ye[61] göre din, *" İnsan zihninin, insanüstüyle irtibata geçmesini ve ona olan inancını ifade etmesini sağlayan eylemler, sözler, gelenekler ve organizasyonlar aracılığıyla tezahür etmesidir."*[62] Tiele, dini/dinleri incelemek için din bilimcisinin yapması gereken üç temel görevi sayar. Bunlar; bütün dinlerin (yaşayan veya yaşamayan, uygar veya ilkel) tam bir tanımını yapmak; insanın dini inancındaki evrimsel değişime uygun şekilde dini fenomenlerin kaynağını tespit etmek ve bu fenomenleri sınıflandırmak için karşılaştırmak ve sonuncusu, ilk iki süreci dikkatli bir şekilde sürdürerek dinin içsel özünü keşfetmektir.

Tiele dinlerin değişime uğramalarına rağmen kendi özleriyle ilgili değişmeyen bir takım öğelere sahip olmaya devam ettiklerini söyler. Bu bağlamda ona göre din, insan gibi ve insan ile beraber değişmesine ve gelişmesine rağmen özünü korumaktadır. Bu nedenle Tiele, dinlerin özünü tanımlamaya çalışmadan önce dini tezahürlerin özelliklerinin tasvirci bir yaklaşımla analiz edilmesinin zorunlu olduğunu söyleyerek,[63] dini, morfolojik (dinin dışa dönük değişen yönünü ifade eder) ve ontolojik (her dinin doğasında ve kaynağında bulunan değişmeyen yönü ifade eder) olarak iki farklı yönüyle inceler. Bu amaçla Tiele, dini eylemleri, sözleri ve organizasyonları inceleyerek temel öğelerini analiz etmeye ve tanımlamaya çalışır.[64] Dolayısıyla onun dinleri morfoloji-ontoloji ayrımıyla incelemesi Dinler Tarihi'nde tarihsel yaklaşım ve fenomenolojik yaklaşım ayrımının başlangıç noktası sayılabilir.[65]

Tiele, Din Fenomenolojisi'ni dini inançları gözlemleyen, toplayan, birleştiren ve karşılaştıran tarihsel din incelemesi ile dini inancın hakikatını ispatlama amacı taşıyan özel teolojiler arasında bir noktada birleştirir. Genel anlamda Tiele'nin dinin özünü

[59] Molendijk, "At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective", Man, *Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway: The Heritage of W. Brede Kristensen* Ed. Sigurd Hjelde, Leiden, Berlin, Köln: Brill, 2000, s. 21.
[60] Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline,* Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1995, s. 117; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* 5.
[61] Allen, "Phenomenology of Religion", s. 191, "Din Fenomenolojisi", s. 444.
[62] Cornelius Petrus Tiele, *Elements of the Science of the Religion,* Edinburgh, London: William Blackwood and Sons,1897, Vol. I, s.4.
[63]Tiele, *Elements of the Science of the Religion,* Vol. II, s.198-200; Capps, *Religious Studies,* s. 118-120.
[64] Tiele, *Elements of the Science of the Religion,* Vol. I, s.v; Molendijk, *"At the Cross-Roads…",* s. 31.
[65] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.161.

keşfetme yaklaşımı empiriktir, önyargısızdır, mantıksal ve eleştireldir. Somut dini fenomenleri bilimsel bir şekilde incelemeyi amaç edinir. Tiele'nin fenomenolojik yaklaşımı Saussaye'a göre daha açık ve bilimsel olarak görülür.[66] Başta Saussaye olmak üzere ona yönelik en önemli eleştiri ise, temel görüşlerini "evrim teorisine" dayandırarak şekillendirdiği iddiasıdır.[67]

b. Pierre Chantepie de la Saussaye (1848-1920)

Tiele'yi takip eden öğrencisi Saussaye (1848-1920) Hollanda, Leiden'de doğmuştur. Hollanda'da, Utrecht Üniversitesinde teoloji eğitimi aldıktan sonra Amsterdam Üniversitesinde Dinler Tarihi profesörlüğü, daha sonra Leiden Üniversitesinde Teoloji Profesörlüğü yapmıştır.[68] Din Fenomenolojisi geleneğinde temel kavramları ve kategorileri geliştiren bir bilim adamı olarak kabul edilen Saussaye, *(Lehrbuch der Religions-geschichte,1887/Manual of the Science of Religion, 1891)*[69] adlı eserinde ilk defa Din Fenomenolojisi terimini, Husserl'in Felsefi Fenomenolojisi'nin gelişmesinden önce Hegel'den etkilenerek kullanmıştır.[70]

Saussaye'dan önce dini fenomenleri karşılaştırmalı olarak inceleme yaklaşımı kullanılsa da fenemonoloji terimi kullanılmamıştır.[71] Saussaye, fenomenoloji terimini ilk defa kullandığında yeni bir metot ortaya koymayı amaçlamasa da, dini fenomenlerin ana hatlarını belirleyen ilk fenomenolog olarak görülmüştür.[72]

Molendijk, Saussaye'ın eserinin, dinlerin önemli yönlerini inceleyerek en kapsamlı dini kavram gruplarını düzenleme teşebbüsü olarak nitelendirir. Ona göre Saussaye fenomenolojinin prensiplerini açıkça ortaya koymasa da Din Fenomenolojisi'ne yönelik atıflarda bulunur.[73] Bu doğrultuda Saussaye, Dinler Tarihi'nde incelenmesi gereken

---

[66] Thomas Ryba, "Phenomenology of Religion", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Ed. Robert A. Segal, USA: Blackwell Publishing, 2006, s.106-107.
[67] Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, s. 11.
[68] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 105- 106; Saussaye'nin hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında bkz. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.165-192; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 105- 113.
[69] Saussaye, bu kitabın ikinci baskısında (1897) "Din Fenomenolojisi" terimine yer vermemiştir. Bunun nedeni olarak Din Fenomenolojisi'nin bilim dalı olabilecek özgünlüğe sahip olmadığını düşünmesine ve tarihten koparark Din Felsefesi'ne götürme tehlikesine işaret etmiştir. İlk Osmanlı dinler tarihçilerinden biri olan Ahmet Mithat Efendi (1844-1912), Saussaye'ın bu kafa karışıklığını kitabın beş ve altıncı baskılarında düzelttiğini söyler. Bkz. F.A. Isambert, "Din Fenomenolojisi-I", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Çev. Zeki Özcan Bursa, 2002, C. 4, S.4, s. 358; Ahmet Mithat Efendi, *Tarih-i Edyan*, İstanbul, 1329, s. 10.
[70] Molendijk, *"At the Cross-Roads…",* s. 28; King, "Din İncelemesinde…", s.23.
[71] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion,* s. 28.
[72] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion,* s. 30
[73] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion,* s. 27.

fenomenolojik konuların adlarını belirleyerek, sistematik anlamda fenomenolojik çalışma konularının ilk belirleyicisi olmuştur denilebilir.[74]

Dini, kendileriyle ibadet aracılığıyla irtibata geçilen insanüstü güçlere inanç olarak tanımlayan Saussaye, din biliminin amacını, dinin özünü ve tezahürlerini araştırmak olarak belirler.[75] Saussaye'ya göre, Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi ile Din Felsefesi arasında orta bir yolu takip eden yeni bir disiplindir.[76] Bu yeni disiplinin amacı, dini fenomenlerin özünü ve anlamını araştırma ve fenomenleri zaman ve mekandan bağımsız olarak tipolojik tarzda gruplandırmaktır. Bu amaçla dini ritüellerin fenomenolojik açıdan incelenmesine önem veren Saussaye, Tiele'yle birlikte dua ve kurban gibi dini fenomenleri belirli kategoriler çerçevesinde eserlerinde incelemiştir.[77] Bu bağlamda özellikle, ritüel geleneklerinin en uzak zamanlarla ilgili bilgi verebilme özelliğine sahip olması nedeniyle dinin özünü anlamada fenomenolojiye yardımcı olacak en önemli materyal olduğunu ifade etmiştir. Çünkü dindarın hissettiği derin his dışarıdan gözlenemediği, tarihsel dönemlere, sosyal gruplara ve kişisel eğilimlere göre farklılık gösterdiği için bu hissi tasvir etmenin en güzel yolu ritüellerde dindarın değişik şekillerde dışa vurduğu duyguları incelemektir. [78] Çünkü Saussaye ritüellerin sembolik anlamlara sahip ve antropolog Edward B. Tylor'ın (1832-1917) ifadesiyle teolojinin işaret dili olduğunu ifade eder.[79]

Dinler Tarihi verilerinin etnografik ve tarihsel açıdan değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Saussaye'ya göre Din Fenomenolojisi, tarihi ve etnografik çalışmalardan elde edilen geniş materyallerden tipolojiler oluşturma yöntemidir.[80] Saussaye, fenomenolojik inceleme anlamına gelen dini fenomenleri toplama ve sınıflandırma görevinin Din Fenomenolojisi'ne ait olduğunu ve Din Fenomenolojisi'nin, hem dinin subjektif tarafını ifade eden psikolojik hem de dinin objektif tarafını ifade eden metafiziksel boyutları ele aldığını ifade eder.[81] Fenomenolojik incelemede, dini eylemleri, sözleri ve derin hisleri

[74] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.100; Isambert, "Din Fenomenolojisi-I", s. 357.
[75] Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, Translated from the German, Beatrice S. Colyer- Fergusson, Longmans, London: Green and Co., 1891, s. 7, 71.
[76] Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, s. 67.
[77] Saussaye *Manual of the Science of Religion*, s. 70; Molendijk, *"At the Cross-Roads…",* s. 29; King, "Din İncelemesinde…", s.23
[78] Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, s. 68-71; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 106.
[79] Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, s. 69.
[80] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 106.
[81] Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, s. 8.

açıklayabilmek için psikolojiye de yer veren Saussaye, insan zihniyle ilgilenmeleri açısından psikoloji ve fenomenolojinin birbirleriyle yakından ilişkili olduğunu düşünür.[82]

Genel anlamda Saussaye'ın Din Fenomenolojisi, fazla sistematik olmayan, temel dini kavramların veya dinle ilgili etnografik ve tarihsel verilerin, toplanmasını, tasnif edilmesini, düzenlenmesini ve gruplandırılmasını ifade eder.[83] Çağdaş din fenomenologlarının ifade ettiği gibi Saussaye her şeyden önce bir teologtur ve onun için fenomenoloji, Hıristiyan karşıtı fikirleri bertaraf etmeye ve Hıristiyanlık dışındaki dinî geleneklerle ilgili çalışmalarda teorik meşruiyet sağlamaya hizmet eder.[84] Hollandalı Dinler Tarihçisi Molendijk, Tiele ile Saussaye'yı karşılaştırdığında, Tiele'nin etkisinin Sausaye göre daha fazla olduğunu, çünkü Tiele'nin yeni bir disiplin oluşturma azminin Saussaye'da olmadığını, onun daha çok ahlak ve geleneksel teoloji konularına yöneldiğini ifade eder.[85]

Genel anlamda, Tiele ve Saussaye Hollanda'da yapılan din bilimi çalışmalarının iki önemli öncüsüdür ve kendilerinden sonra gelen fenomenologları etkileyerek "Hollanda Fenomenoloji Ekolü"nün oluşmasında ciddi etkileri olmuştur. İkisinin en önemli katkısı din araştırmalarının bilimsel konumunu ve teolojiyle ilişkisini belirlemeye yönelik çalışmalarıdır. İkisi de teologtur ve dinin ilahi kaynaklı evrensel bir yapı olduğunu kabul eder. Ancak Tiele, evrimsel görüşlere yatkınken Saussaye bu görüşleri reddeder. Her ikisi de din araştırmalarında, dinlerin tarihsel bilgileri içerisinde fenomenolojik tipolojiler elde etme amacıyla felsefeyi kullanmıştır.

Din Fenomenolojisi'ni ilk dönemdeki temel özelliklerini Tiele ve Saussaye'ın görüşleriyle özetlemek mümkündür. Çünkü onlar, tarih aracılığıyla dini inanç ve pratiklerin tam ve doğru bir şekilde tanımlanmasına, tipolojiler yoluyla bilimsel analiz için bir yapı/taslak ortaya koymaya ve Tanrı'nın gerçekliğini kanıtlamayı hedefleyen felsefeye uygun bir görev vermeye vurgu yapmışlardır.[86] Capps'in deyişiyle, bu temalar daha sonraki fenomenologlar için *"paradigmatik"* özellik taşır.[87] Çünkü bütün

[82] Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, s. 67.
[83] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 190; Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 118.
[84] Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Metropol Yay., 2002, s.136.
[85] Molendijk, *"At the Cross-Roads…", s*. 25.
[86] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 107.
[87] Capps, *Religious Studies, s*.120.

fenomenologlar, incelenecek konuyla ilgili önyargıların/kabüllerin, fenomenolojik inceleme sonuçlanıncaya kadar askıya/paranteze alınması noktasında birleşirler.[88]

Genel olarak, Tiele ve Saussaye'ın şekillendirdiği bu ilk dönem Din Fenomenolojisi bir tasnif disiplini olarak görülmekteydi. İlk dönem Din Fenomenolojisi, 20. yüzyılın ilk yarısında gelişen ve en iyi Hollandalı bilim adamı Gerardus van der Leeuw'ün çalışmaları vasıtasıyla şekillenen/tanınan klasik Din Fenomenolojisi'nden farklıdır. Dolayısıyla ilk başta Felsefi Fenomenoloji'nin metodolojisinden istifade eden Din Fenomenolojisi daha sonra kendine has bir metodoloji oluşturmada ilerlemeler kaydetmiştir.[89]

2. Klasik Dönem Din Fenomenologları

Din Fenomenolojisi'nin özellikle Saussaye'ın öğrencisi Leeuw'le birlikte şekillendiği ve daha sistematik bir hale geldiği dönem "klasik dönem" olarak ifade edilir. Bu dönemde Din Fenomenolojisi'nin genel özellikleri, genellikle çalışmaları kendilerinden sonra ve günümüzde sıkça eleştirilen Hollanda ve Alman bilim adamları tarafından belirlenmiştir. Bu dönemde dini fenomenlerin araştırılmasındaki önemli çabaya rağmen, çok az metodolojik ilerleme sağlanmıştır. Dolayısıyla bu dönemde yapılan fenomenolojik çalışmaların çoğu, metodolojik bir yaklaşıma sahip değilmiş izlenimi sunar.

Bu dönemin genel özelliklerinden birisi fenomenologlar kadar fenomenolojilerin ortaya çıktığı bir parçalanma yaşanmasıdır. Bu dönemin metodolojik ilkeleri başlangıçta Husserl'in etkisiyle şekillenmiş ancak daha sonraki süreçte bu etki azalmaya ve Felsefi Fenomenoloji'yle olan bağ kopmaya başlamıştır. Bu dönemde Din Fenomenolojisi terimi, genel bir yaklaşımdan ziyade özel bir metot özelliği taşır. Normatif kategorilerden kendilerini uzaklaştırmaya çalışan klasik dönem din fenomenologlarında, inananın inandığı şeyi bilim adamı açısından değil inanan açısından araştırmaya ve anlamaya yönelik bir tavır vardır. [90]

Bu başlık altında bu dönem içerisinde Smart'ın atıfta bulunduğu Kristensen, Otto, Leeuw ve Wach'ın fenomenolojik görüşlerinin genel bir çerçevesi ortaya konulacaktır. Öncelikle Saussaye'la birlikte Tiele'nin öğrencisi, Leeuw'ün hocası ve Norveç'in ilk Dinler Tarihçisi ünvanlarını taşıyan William Brede Kristensen'in fenomenolojinin

[88] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 107; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 16-17.
[89] King, "Din İncelemesinde…", s. 23.
[90] King, "Din İncelemesinde…", s. 23-24.

metodolojik temellerinin atılmasında önemli rol oynayan görüşlerine atıfta bulunmak yerinde olacaktır.

a. William Brede Kristensen (1867-1953)

Norveç doğumlu Kristensen (1867-1953), ilk önce Oslo Üniversitesinde teoloji eğitimine başlamış ancak tamamlamadan Klasik Diller eğitimine devam etmiş, 1896 yılında aynı üniversitede Dinler Tarihi alanıyla ilgili tamamladığı doktora çalışmasıyla Norveç'in ilk Dinler Tarihçisi olmuştur.[91] Kristensen'in bu alanla ilgili yaptığı çalışmalar, Müller (1900) ve Tiele'nin (1902) hayata veda ettiği dönemde Dinler Tarihi'nin kendini Din Felsefesi'nden giderek uzaklaştırmaya başladığı yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilebilir.[92]

Dinler Tarihi'ni sıradan insanlara anlatmanın cahil insanlara "İzafiyet Teorisi"ni anlatmak kadar zor olduğunu düşünen Kristensen,[93] Din Fenomenolojisi'nin Dinler Tarihi'nin sistematik özelliği olduğunu ifade eder.[94] Fenomenolojik görüşleri ölümünden yedi yıl sonra İngilizce'ye çevrilen *The Meaning of Religion-1960* (Dinin Anlamı) adlı eserinde ortaya koyan Kristensen'in Din Fenomenolojisi'ne yönelik temel katkıları ve öğrencilerine bilimsel mirası şöyle özetlenebilir:

1. Kristensen, din araştırmalarında felsefe ile özleri, fenomenoloji ile tipolojileri ve tarih ile emprik bilgiyi ilişkilendirerek, tarih, felsefe ve fenomenolojinin rollerini açıkça belirlemiştir. Bu noktada Karşılaştırmalı Din Araştırmalarını, bir dini öncelemekle, Dinler Tarihi'ni objektiflikten uzak olmakla ve Din Felsefesi'ni daha çok ideallere yoğunlaşmakla eleştirerek, Din Fenomenolojisi'ni bu üç yaklaşımın arasında bir konuma yerleştirir.[95]
2. Kristensen, bir dini anlamada nihai otorite olarak dindarın imanını kabul etmiştir. Bu doğrultuda onun *"İnanan daima haklıdır."* sözü Din Fenomenolojisi'nde slogan haline gelmiştir.[96]

---

[91] Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 390; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 108; Kristensen'in hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında geniş bilgi için bkz. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 195-238; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 390-397.

[92] Molendijk, *"At the Cross-Roads…",* s. 24.

[93] Willem Hofstee, "Phenomenology of Religion versus Anthropology of Religion?", Ed. Sigurd Hjelde, *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway: The Heritage of W. Brede Kristensen,* Leiden, Berlin, Köln: Brill, 2000, s.174.

[94] W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion,* Trans. John B. Jarman, Netherlands: The Hague, 1960, s.1.

[95]Ryba, "Phenomenlogy of Religion, s.109; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 114.

[96]Kristensen, *The Meaning of Religion,* s.14; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.115.

3. Kristensen, dinin anlamını kavramak için sezgisel anlayışa öncelik vermiş ve bu amaçla, dindarın dinine verdiği değere/anlama vurgu yapan *empatik* bir tavır geliştirmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre, her inanan kendi dininin yegane, mutlak hakikat ve karşılaştırılamaz olduğuna inanır.[97]
4. Kristensen, din araştırmaları içerisindeki evrimsel ve teolojik varsayımlara dayanan karşılaştırmaları ve değerlendirmeleri elemiştir.[98]
5. Kristensen, Din Fenomenolojisi'nin içerisine tarihi göz ardı eden yaklaşımı dahil etmiştir. Çünkü ona göre fenomenolojinin görevi, tarihi ortamlarını gözetmeksizin farklı dinlerde karşılaşılan benzer olguları ve fenomenleri bir araya getirmek ve bunları gruplar halinde incelemektir.[99]

Tarihi süreç içerisinde Kristensen'in bu görüşleri Din Fenomenolojisi'nin temel kavramlarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kristensen'in fenomenolojisi, Tiele ve Saussaye'ın teolojiye meyilli Karşılaştırmalı Din Araştırmalarıyla, Leeuw'ün din araştırmalarında uyguladığı tanımlayıcı fenomenolojik yaklaşımı arasında stratejik bir konumda yer alır.[100] Özet olarak, Kristensen Din Fenomenolojisi'ni, dindarın sahip olduğu anlamların gizli kodunu çözebilen bir anahtar olarak ifade eder.[101]

b. Rudolf Otto (1869-1937)

Ninian Smart özellikle, dini tecrübe anlayışından etkilendiği ve kendisine minnettarlığını ifade ettiği Alman Dinler Tarihçisi, Teolog ve Felsefeci Rudolf Otto'ya (1869-1937) sıkça atıfta bulunur. Nitekim Otto'nun din ile ilgili görüşleri Smart'ın Dini Araştırmalar metodolojisine önemli katkılar sağlamıştır. Otto, görüşleri nedeniyle bir din fenomenologu olarak kabul edilir. Çünkü onun *The Idea of Holy (1923)* adıyla ingilizce'ye çevrilen *Das Heilege (1917)*[102] adlı eseri Din Fenomenolojisi'ne derinlik kazandıran psikolojik dinî tecrübe çalışmasıdır ve pek çok fenomenolog için öncü ve

[97] Kristensen, *The Meaning of Religion,* s. 6; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 115.
[98] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 115.
[99] Kristensen, *The Meaning of Religion,* s. 2; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 109.
[100] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 108, 114; Molendijk, *"At the Cross-Roads…",* s. 29; Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s. 108.
[101] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 235.
[102] Otto'nun bu kitabı Sevil Ghaffari tarafından, "*Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma"* adıyla 2014 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu kitabında Otto, hayatının hiçbir döneminde dini inanca/dini tecrübeye sahip olmamış birinin bu kitabı okumasını anlamsız gördüğünü söyler. Otto bu durumu şöyle özetler: *"Aşksız bir kalp, aşk dolu sözleri, ancak bir Alman'ın, İtalyan'ı anlayabildiği kadar anlar".* Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma,* Çev. Sevil Gaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yay., 2014, s. 33, 81.

yeni ufuklar açıcı bir özelliğe sahiptir.[103] Bu eseriyle Otto, Capps'in Latince bir deyimle ifade ettiği dinin *sune qua non* (olmazsa olmaz)'ı olarak *"kutsal"*ı tayin etmiştir.[104]

Almanya doğumlu Otto, bu ülkede teoloji eğitimi aldıktan sonra Göttingen Üniversitesinde (1898) Felsefe doktorası yapmıştır. Akademik hayatı boyunca farklı üniversitelerin sistematik teoloji kürsülerinde çalışan Otto, Dinler Tarihi kürsüsünde görev yapma imkanı bulamamıştır. Kant'ın ve dinin duygusal ve özel yönüyle ilgilenen Schleiermacher'ın (1768-1834) çizgisinde olan Otto, iki defa dünya turuna çıkmış ve bu seyahetlerinde farklı dinlerin özünü oluşturduğunu düşündüğü dini tecrübe anlayışının temellerini kurmuştur. Öyle ki, bir seyahatinde bir sinagogda dinlediği Kitab-ı Mukaddes'ten *"Her şeye Egemen Rab, Kutsal, Kutsal, Kutsal'dır. Yüceliği bütün dünyayı dolduruyor."*[105] cümleleriyle dini bir tecrübe yaşamış ve bir anlamda içsel mücadelesine bir çözüm yolu bulmuştur.[106]

Smart'a benzer şekilde, Theravada Budizmi'nden ve Hinduizm'den etkilenen Otto, dinler arasındaki farklılığın taşıdıkları özden dolayı değil etik anlayışları nedeniyle ortaya çıktığı görüşünü benimser. Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğu iddiasıyla birlikte[107] ilkel dinlerde bile mevcut olan dini özelliğe yönelik gözlerini kapayanlara şaşırdığını ifade eder.[108] Bu bağlamda etik anlamda kullanılan "kutsal" kavramının bütün dinlerde yer aldığını hatta ilahi dinlerde hayati bir güç olduğunu, dolayısıyla bu kavramı barındırmayan dinin din olamayacağını vurgular. İbranice *qadosh*, Yunanca *ayios* ve Latince'de *sanctus* ve *sacer* kelimeleriyle ifade edilen kutsalın *doğru*'yu ve *mutlak iyi*'yi çağrıştırarak etik bir anlamda kullanıldığını söyleyen Otto'nun çabası bu kullanımın dışında etik konusunda tarafsız bir kutsalı inşa etmektir.[109] Bunun için, Schleiermacher'ın dini hissiyatın gerçek içeriğini gösterdiğini iddia ettiği *"itaat duygusu"* yerine *"yaratılmışlık duygusunu"* önerir.[110] Bu doğrultuda, kutsalın beşeri tecrübesini ifade etmek için *numinou*s kavramını *numen* kelimesinden türeterek

[103] Hendrik Kraemer, "Introduction", *The Meaning of Religion,* s. xxi.
[104] Capps, *Religious Studies,* s. 20.
[105] Yeşaya: 6/3.
[106] Bkz. Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to the His Philophisical Theology,* London: The University of North Carolina Press, 1984, s. 7; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 55; Alıcı, *Dinler Tarihini Batılı Öncüleri,* s. 354; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 432; Mehmet Aydın, "Otto Rudolf", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü,* Konya: Din Bilimleri Yay., 2005, s. 579; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 55; Otto'nun hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında geniş bilgi için Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 349- 400; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 432-459.
[107] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 30- 31, 181.
[108] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 34.
[109] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 35- 36.
[110] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 40-41.

kullanmaya başlar. Ona göre bu ruh hali *sui generis* (nevi şahsına münhasır/emsalsiz) bir ruh halidir ve başka bir hale indirgenemez. Bu ruh hali öğretilemez, kişiye rehberlik edilerek zihinde uyandırılabilir ve hissettirilebilir bir özelliğe sahiptir.[111] Çünkü *numinous*'un tecrübesi, insanın rasyonel doğasından kaynaklıdır ve *apriori* bir kapasitedir.[112] Otto, *numinous*'un doğasını ifade etmek için *"ürperti veren bir sır"* anlamına gelen *"mysterium tremendum"*, *"büyüleyici"* anlamına gelen "*fascinants"* ve *"bütünüyle öteki"* anlamına gelen *"ganz andere"* gibi kavramları kullanır.[113] Otto bu kavramları, ilahi doğanın hakiki yönünü yani sezgisel yönünü yansıtmak için kulanır. Bununla amacı, dini rasyonelleştirilmekten korumaktır.[114]

Din Fenomenolojisi'nin sistematik bir disiplin haline dönüşmesinde önemli bir isim olan ve kendisinden sonraki din fenomenologlarının görüşlerini önemli ölçüde etkileyen Otto'nun, dini tanımlarken *"kutsal"*ı bir kategori olarak belirlemesi ve dini tecrübenin otonomluğuna yönelik aşırı vurgusu, onun bu disipline yönelik temel katkıları olarak değerlendirilebilir.[115] Nitekim din araştırmalarının merkezine "dindar adamı" ve onun davranışını yerleştiren Otto, *"kutsal"*a dayanan bir dini duygu fenomenolojisi ortaya koymuştur. Onun kutsalı, hem insanın kalbinde görünerek onu dine kabiliyetli kılmış hem de dış alametlerle tezahür etmiştir.[116]

Genel anlamda, kendisinden sonra gelen fenomenologlar ve Dinler Tarihi geleneğindeki pek çok din bilimcisi için Otto'nun düşüncesindeki en önemli kavram *"kutsal"* kavramıdır. Otto bu kavramla dinin/ilahi olanın hem rasyonel hem de rasyonel olmayan yönünü ortaya koymaya çalışır. Onun dinin özünü tanımlamak için kullandığı bu kavram bilinmeyen ve bilinemez bir özelliğe sahipken onun dini tecrübe anlayışıyla gözlemlenebilir ve ifade edilebir hale gelmiştir. Ancak, Otto'nun Din Fenomenolojisi'ndeki öneminin Cox'un, "Chicago Fenomenoloji Ekolü", Smart'ın da

[111] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 37, 95.
[112] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 79.
[113] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 57,59, 87; John W. Harvey, "Translator's Preface", *The İdea of Holy,* Harmondsworth, 1949, s. XIII.
[114] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 54.
[115] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 357; Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 446.
[116] Aydın, "Otto Rudolf", s. 580. *Numinous* kavramı bağlamında İslam'la ilgili olarak Otto, Allah'ı *numen* kabul ederek onun Musa öncesi Yehova'ya tekabül ettiğini ancak Yeşaya'nın ifade ettiği evrensel bir Tanrı'nın, İslam'ın Tanrı inancından üstünlük taşıdığını söyler. Ayrıca, dini tecrübenin rasyonel unsurlarıyla yatıştırılamayan ve çılgınlığa dönüşen şiddetli *numen* duygusunun aşırıcılığa neden olduğunu söyleyerek, İslam'ın bunun bir örneği olduğunu ifade eder. Bkz. Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 110,116.

"Metafiziksel Fenomenologlar" olarak gördüğü özellikle Wach ve Eliade'ın teorik görüşleri üzerindeki etkisinden kaynaklandığı yorumları mevcuttur.[117]

c. Gerardus van der Leeuw (1890-1950)

Din Fenomenolojisi dendiğinde akla gelen ilk isimlerden biri de, "Sistematik Din Fenomenolojisi"nin kurucusu kabul edilen Hollanda'lı Geradus van der Leeuw (1890-1950)'dür. Leeuw'e bu ünvanın verilmesinin nedeni, *"Religion in Essence and Manifestation (New York-1938)"* (Öz ve Tezahürde Din) adıyla İngilizce'ye çevrilen "*Phanemonologie der Religion (1933)*" adlı eseridir.[118] Sharpe, 1925 ile 1950 yılları arasında Din Fenomenolojisi'nin Leeuw ismiyle ve onun bu kitabıyla özdeş hale geldiğini ifade eder.[119] Çünkü Din Fenomenolojisi'nin temel ilkelerini ortaya koyduğu bu kitap sayesinde *"Din Fenomenolojisi"* oldukça popüler olmuş hatta *"Karşılaştırmalı Dinler"*in yerine kullanılır hale gelmiştir.[120] Leeuw, Otto'nun indirgemeciliğe yönelik tutumunu benimsemekle birlikte, çok farklı dini fenomenleri incelemek ve belli bir sistemi ortaya koyma yoluyla onun fenomenolojisini genişletmeye gayret etmiştir.[121]

Leeuw, Din Fenomenolojisi'nin genel yönünü şekillendirmede önemli bir isim olan hocası Kristensen'in izinde Din Fenomenolojisi için özel bir yöntem oluşturmaya çalışan ilk kişi olarak kabul edilir. Bu nedenle Molendijk, Din Fenomenolojisi tarihinin Leeuw'den başlayarak yazılmasının yerinde bir davranış olacağını ifade eder.[122] Çünkü ona göre, Dini Araştırmalar içerisindeki konumuyla ilgili tartışmalar yapılan Din Fenomenolojisi'ne temel karakteristiğini kazandıran Leeuw'dür.[123]

Hollanda'da dünyaya gelen teolog, dinler tarihçisi ve din fenomenoloğu Leeuw, Leiden üniversitesinde teoloji eğitimi görmüş ve bu eğitimi esnasında tanıştığı hocası Saussaye sayesinde Dinler Tarihi'yle ilgilenmeye başlamıştır. 1918 yılında Groningen

---

[117] Bkz. Russell T. McCutcheon, "Introduction", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion,* Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 69; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 55; Tood A. Gooch, *The Numinous and Modernity, An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion,* Berlin, New York: *Walter de* Gruyter, 2000, s. 4-5, 105.

[118] Bkz. Molendijk, *The Emergence of The Science of Religion…,* s. 25; Alıcı, "Din Fenomenolojisi", s. 86; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s. 104-105; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 399; Gerardus van der Leeuw'ün hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında bkz. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 241-302; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 398-431.

[119] **S**harpe, "Din Fenomenolojisi", s.125.

[120] Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.105-106; Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion...,* s.40.

[121] Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 446.

[122] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 36.

[123] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 38.

Üniversitesi Dinler Tarihi kürsüsüne atanan Leeuw bu tarihten itibaren dini fenomenleri incelemek için kendi metodolojik yaklaşımını Din Fenomenolojisi'ne uygulamaya başlamıştır.[124] Kendisinden önce Din Fenomenolojisi'nin isim olarak anılmasa da var olduğunu iddia eden Leeuw,[125] Nathan Söderblom'un (1866-1931) doğal teolojiyi, genel Dinler Tarihi olarak yeniden şekillendirmesini fenomenolojik bir gayret olarak yorumlamıştır. Sharpe da Leeuw ile paralel olarak Söderblom'un fenomenoloji terimi icat edilmeden önceki dönemde fenomenolojik yaklaşımı benimseyen bir din fenomenoloğu olduğunu düşünür.[126]

Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi ifadelerinin müphemlik taşıdığını ve yerli yerine oturmamış olduğunu düşünen Leeuw, Din Fenomenolojisi'nin kendisini bu disiplinlerden ayrı bir yere konumlandırarak onların sınırlarını belirlemede yardımcı bir rol üstlenmesinin gerekli olduğunu ifade eder.[127] Çünkü ona göre Din Fenomenolojisi, Şiir Edebiyatı, Dinler Tarihi, Din Psikolojiisi, Din Felsefesi veya teoloji değil[128] fenomenlerin sistematik olarak incelenmesidir.[129]

Husserl'in fenomenolojik anlayışının Leeuw'ün metodolojisini dolaylı bir şekilde etkilediği kanaati hakimdir. Nitekim Husserl, objektif bir bakış açısını elde etmek için fenomenleri paranteze/askıya almayı isterken, Leeuw nesne ile özne arasındaki içsel bağa ve fenomen ile kişinin yaşam tecrübesi arasındaki zorunlu ilişkiye vurgu yapar. Bu doğrultuda Leeuw, görünümün saf bir nesne olmadığını özne ile nesne arasındaki etkileşimin sonucu olarak ortaya çıktığını düşünür. Yani ona göre anlaşılmak istenen öz, nesnenin görünümüyle kişiye görünenin etkileşiminden elde edilebilir.[130] Dolayısıyla bu noktada herhangi birisi analiz yapmak ve objektif bir anlamı kavramak için görünen şey hakkında konuştuğunda fenomenoloji ortaya çıkmaktadır.[131]

Fenomenolojiyle ilgili temel görüşlerini kitabının *"Epilegomena"* adlı bölümünde açıklayan Leeuw, ilk etapta Din Fenomenolojisi'nin amacını dini

---

[124] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 115; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 399; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 241.
[125] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 105.
[126] Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, s. 187.
[127] Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* Trans. John Evan Turner, New Jersey: Princeton Legacy Library, 1986, s. 59; Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…*, s. 685.
[128] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 686- 688; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 419-424; *Alıcı, Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 268-272.
[129] Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s.419.
[130] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 41.
[131] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 118.

fenomenleri anlamak ve dinin psikolojik temeline nüfuz etmek olarak belirlemiştir. Bu doğrultuda Leeuw, dini fenomenleri kurban, mistisizm ve dua gibi kategorilere ayırarak onların özünü ve anlamını elde etmeye gayret göstermiştir.[132] *"Dinler Tarihi"* yerine *"Din Tarihi"* terimini kullanmayı tercih eden Leeuw'e göre tarihsel formda pek çok din görünse de öz itibarıyla din tektir, çünkü insan ruhunun aynı fonksiyonundan kaynaklanır.[133] Fenomeni, subjektif gözlemciye görünen şey olarak tanımlayan Leeuw, fenomenin ortaya çıkış sürecini, bir şeyin var olması, görünmesi ve açıkça göründüğü için fenomen olması şeklinde üç aşamalı olarak açıklar. Fenomenin kişiye görünmesi de tecrübe etme, kavrama ve delillendirme şeklinde gerçekleşir. [134]

Leeuw, fenomenolojik tecrübeyi ve kavrayışı ne Tanrı'ya ne de hayvanlara verilmiş olan en yüksek seviyede insani bir tavır ve özellik olarak nitelendirir.[135] Dolayısıyla Leeuw, fenomenolojiyi sadece bilimsel bir metot, kabul edilmiş bir disiplin veya bir felsefe olarak değil aynı zamanda bir varoluş ve bilme metodu olarak da görür. Jacques Waardenburg (1930-2015), onun fenomenolojisinin empirik, tümevarımsal ve kanıtlanabilir bir bilim olarak görülemeyeceğini ancak genelde insan tecrübesini, özelde dini tecrübeyi tasvir etmek için teoloji ve felsefenin şekillendirdiği bir "yöntem" olduğunu söyler. Ayrıca onun fenomenolojisi dini tavrını da ortaya koyar.[136]

Döneminin entelektüel yaşamı içerisinde Din Fenomenolojisi'nin önemini gösterme amacı güden Leeuw, fenomenolojik süreci çeşitli aşamalara ayırır. Ancak Leeuw bu aşamaların peşi sıra zikredilmesine rağmen daima aynı anda ortaya çıktığını ifade eder. Bu aşamalar şöyledir:

1. Fenomenlere isim vermek: Bu aşamada çeşitli fenomenler tanımlanabilir ve birbirinden ayrılabilir. Örneğin, dini eylemlerin bazıları kurban bazıları da arınma olarak tanımlanarak birbirlerinden ayrılabilir.[137]
2. Hayat içerisindeki fenomenlere müdahale etmek: Bu aşama, yaşam içerisinde ortaya çıkan fenomenlere müdahale ederek yeniden tecrübe etmeyi ifade eder.[138] Leeuw, kişinin fenomene kendisini aktarmasına veya onu yeniden

[132] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 671: Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 36.
[133] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.39.
[134] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 671.
[135] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 676.
[136] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 224.
[137] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 674; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 120; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.109; Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.131.
[138] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 675; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 120; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.109; Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.131.

tecrübe etmesine *empati* adını verir.[139] Fenomenologların *empati* yöntemine kabiliyetli olması gerektiğini ifade eden Leeuw, empati sayesinde başkalarının tecrübelerinin yeniden tecrübe edilerek *(empati)* anlaşılabileceğini savunur.[140] Fenomenolojik anlamayı sevenin, sevilen nesneye sevgiyle bakması olarak açıklayan Leeuw, sevmeyen kişinin nesneden hiçbir şey elde edemeyeceğini ifade eder.[141] O, fenomenoloğun incelediği fenomeni bilincine sokmayı başarabilmesi durumunda anlama eyleminde bir aşamayı başarmış olacağını belirtir. Din Fenomenolojisi'nin temel görevinin gerçeği anlamaya yardımcı olacağını söyleyen Leeuw, bunun temelinin de *empati* olduğunu dile getirir. Bunun için bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu, çünkü anlaşılmak istenen nesnenin aslında psikolojik bir gerçeklik olduğunu, dolayısıyla yeniden tecrübe etmek için bir bütün olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda bir müzik melodisinin notalarına ayrıldığında bir anlam ifade etmemesini, dolayısıyla bir melodinin notalarının uyumuyla teşekkül etmesini örnek olarak verir.[142]

3. *Epoche*'u uygulamak: Leeuw, özellikle Husserl fenomenolojisine dayanarak ortaya koyduğu *epoche* yöntemini, objektif dünyayla ilgili hiçbir önyargıyı ifade etmeme şeklinde tanımlar. Dolayısıyla *epoche*'da gözlem görünümlerin arkasındaki varsayımlar üzerine değil fenomenlerin kendisiyle sınırlandırılarak yapılmalıdır.[143] Bu metotta kendisine fenomenlerin yerleştirildiği boş bir levha halindeki bir zihin gerekli değildir. Bu metot daha çok Husserl gibi Leeuw'ün uyguladığı şekliyle fenomenlerin özlerini kavramak için arızi özelliklerin paranteze alınmasıdır.[144]
4. Gözlemlenen şeyleri sınıflandırmak: Bu aşamada fenomenolog fenomenleri belli tiplere veya kategorilere ayırır. Leeuw, evrimci yaklaşımdan uzak durarak tipolojileri vurgulamaya çalışır. Bu nedenle fenomenler arasındaki, "C ile D aynı kaynaktan gelmesine rağmen, A, B'den ortaya çıkar" gibi alakasız bağlantılar üzerinde durmaz. Diğer yandan Leeuw, fenomenolojik metotta

[139] Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 401.
[140] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 675.
[141] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 684.
[142] Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s. 404; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 277.
[143] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 646; Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.131.
[144] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 646; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 120-121.

yapısal ilişkileri peyzaj boyacısına benzeterek, nesne gruplarını birleştirdiğini veya birbirlerinden ayırdığını ifade eder. Dolayısıyla ona göre fenomenolojik sınıflandırma yapısal ilişkilere ve bağlantılara dayanır.[145] Flood, Leeuw'ün fenomenolojik sınıflandırma metodunu, çeşitli ağların birbirleriyle ilişkisinin ve özneler arası iletişim ağlarının haritasını çıkarmak olarak tarif eder.[146]

5. Hakiki anlamayı başarmak: Leeuw, birinci aşamadan dördüncü aşamaya kadar olan süreçlerin gerçekleştirilmesinin sonucu olarak hakiki anlamanın ortaya çıkacağını ifade eder. Hakiki anlamayı da bu aşamaların sonucunda kaotik (düzensiz) ve nihai olduğu düşünülen gerçekliği elde etmek şeklinde tarif eder. Bu sürecin tamamen subjektif hatta mistik olduğu kabul edilse bile Leeuw'e göre fenomenoloji bir bilimdir. Çünkü bütün bilimler, elde ettikleri verilerle ilgili yorumlarının ortaya koyduğu anlama olarak kabul edilir. Dolayısıyla Leeuw, fenomenolojinin/bilimin nihayetinde hermenötik olduğu sonucuna varır. Bu bağlamda, fenomenolojinin bir bilim olmasının, ortaya koyduğu yorumların tarihsel olaylar, metinsel çalışmalar, Arkeoloji ve Psikoloji tarafından ortaya konan gerçeklerle karşılaştırmak/test etmek suretiyle anlaşılabileceğini iddia eder.[147]

Leeuw'ün fenomenolojik metoduna yönelik bir takım eleştiriler de söz konusudur. Özellikle Din Fenomenolojisi çalışmalarının teolojinin hizmetinde olduğu, çünkü Hıristiyan bakış açısıyla hareket ettiği şeklinde eleştiriler yapılır.[148] Örneğin Waardenburg, Leeuw'ün her şeyden önce bir teolog olduğunu ve Din Fenomenolojisi'nin ahlaki teolojiyle beraber teolojik ve felsefi antropoloji ile liturjik teolojiden etkilendiğini dile getirir.[149] King de, Leeuw'ün teolojik altyapısına ve Hıristiyan varsayımları esas almasına işaret ederek, onun ve onun gibi pek çok din fenomenoloğunun ortaya koyduğu Din Fenomenolojisi'nin bir anlamda teolojiye giriş dersleri olarak kabul edilebileceğini ifade eder.[150]

Cox'a göre Leeuw, Din Fenomenolojisi'ni din araştırmalarıyla ilgili bütün disiplinlerden ayrılabilir nitelikte ve kendi içinde belli bir tutarlılığa sahip akademik bir

[145] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 676; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 121; Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.131.
[146] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 98.
[147] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 676- 677; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 121-122; Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.131.
[148] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 40.
[149] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 222.
[150] King, "Din İncelemesinde…", s. 24; Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.130.

disiplin haline getirmiştir. Dolayısıyla, Din Fenomenolojisi tarih, felsefe, estetik, psikoloji veya teolojiye özgü metotlarla karıştırılmamalıdır. Din Fenomenolojisi tamamen bilimsel bir metodolojiye indirgenemez ve en uygun şekilde tamamıyla *sui generis* (nevi şahsına münhasır/emsalsiz) olarak açıklanabilir.[151]

Sonuçta Leeuw'ün Din Fenomenolojisi genel anlamda, dini fenomenlerin anlamını araştırma amacıyla hareket eden ve bu fenomenlerin yapısını, tarihi ve mekanı aşan bir tarzda ortaya koymaya çalışan bir özelliğe sahiptir.[152] Leeuw, devamlı din fenomenologlarının dindar insanların hareketlerini tasvir etme, yorumlama ve anlama görevine vurgu yapar. Dini tecrübenin kaynağı olarak daha sonra üzerinde durulacak olan "güç" kavramına atıfta bulunan Leeuw, Din Fenomenolojisi'nde *epoche* ve *empati* olmak üzere iki tekniği kullanarak hakiki anlamayı başarmaya gayret göstermiştir. Dolayısıyla Leeuw için Din Fenomenolojisi'nin teolojik bir çabadan daha ziyade bilimsel bir disiplini ifade ettiği söylenebilir.[153]

d. Joachim Wach (1898-1955)

Klasik dönem din fenomenologları bağlamında son olarak, Eliade ile birlikte "Chicago Fenomenoloji Ekolü"nün önemli temsilcilerinden Joachim Wach (1898-1955)'ın fenomenoloji anlayışının genel özellikleri incelenecektir. Smart'ın görüşlerinden istifade ettiği, kimi zaman eleştirdiği ve çoğu zaman eserlerinde görüşlerine yer verdiği Wach, Almanya doğumlu Hıristiyan bir din felsefecisi, tarihçisi ve sosyoloğudur. Dinler Tarihi, Din Felsefesi ve doğu dilleriyle ilgilenenen Wach, 1922 yılında Husserl'den etkilenerek Leipzig Üniversitesinde hazırladığı *Basic Elements of a Phenomenology of the Idea of Salvation* (Kurtuluş Düşüncesi Fenomenolojisinin Temel Öğeleri) adıyla felsefe alanında, 1930'da ise Heidelberg Üniversitesinde Teoloji alanında doktorasını tamamlamış ve hocalık yapmıştır. 1935 yılında Nazi Hükümetinin baskısıyla Amerika'ya göçmek zorunda kalan Wach, bu ülkedeki Brown (1935-1945) ve Chicago (1945-1955) Üniversitelerinde Dinler Tarihi hocalığı yapmıştır.[154] Onun metodolojik

[151] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 125.
[152] Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion…,* s. 46.
[153] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 126.
[154] Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, s. 487; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 172; Capps, *Religious Studies*, s.173; Aydın, "Wach, Joachim", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü,* s.792; Wach'ın hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında geniş bilgi için bkz. Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 457-504; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, s. 487-523.

görüşlerini ortaya koyduğu ve Türkçeye çevrilmiş başlıca kitapları *Sociology of Religion-1951* ve *The Comparative Study of Religions-1958'*dir.[155]

Alman teolog ve dinler tarihçisi Friedrich Heiler'ın (1892-1967) öğrencisi olan, özellikle Otto'nun *Das Heilige* adlı eserinden etkilenen, Chicago Üniversitesi gibi büyük bir Amerikan Üniversitesinde güçlü bir Dinler Tarihi disiplinini kurmayı amaçlayan ve Dinler Tarihi metodolojisiyle ilgili görüşleriyle ön plana çıkan Wach'a göre Dinler Tarihi'nin temel inceleme konusu, "diğer dinlerin anlamı" iken hedefi de "dini fenomenlerin anlaşılması ve değerlendirilmesi"dir.[156] *"Dini araştırmalarda, araştırmacının kendi döneminden geleceğe nakledilebileceği tek bir metot veya yol yoktur. Çünkü araştırmacının benimsediği yaklaşım, araştırmanın yapıldığı dönemin özel şartlarına ve ihtiyaçlarına uyumlu olmak zorundadır."*[157]diyen Wach, bu sözleri doğrultusunda dini ifadeleri anlamanın disiplinlerarası ve kültürlerarası bir tarzda yapılan araştırma yoluyla gerçekleşeceğini iddia eder.[158]

Fenomenolojiyi Tarih, Psikoloji ve Din sosyolojisi'yle beraber din bilimi içerisinde değerlendiren Wach, bunların her birinin bütün dinlerin doğasını anlamayı hedeflediğini ifade eder. Fenomenolojiyi Husserl'in kullandığı manada kullanmadığını ifade eden Wach'ın fenomenolojisi tarihsel değildir, ancak sistematiktir. Wach'a göre, Din Fenomenolojisi öncelikle tipolojik/kategorileştiricidir ve diğer din bilimi branşlarıyla işbirliği yaparak insanın dini tecrübesinin pek çok boyutunun genel bir resmini ortaya koyabilir.[159] Cox, Wach'ın Din Sosyolojisi'yle ilgili ortaya koyduğu çalışmalarının da tamamıyla fenomenolojik olduğunu söyler.[160] Bu bağlamda Wach, dini fenomenlerin yapılarını sosyolojik-fenomenolojik yaklaşımla ve hermenötik bir anlamayla incelemiş ve bu amaçla, dindarların "dinî ifadelerini" *teorik, pratik* ve *sosyolojik* olmak üzere tipolojik kategorilere ayırarak onları sempatik tarzda yorumlamaya çalışmıştır.[161]

---

[155] Wach'ın Türkçeye çevrilen eserleri; Ünver Günay'ın çevirdiği *Din Sosyolojisine Giriş (1990)* ve Fuat Aydın'ın çevirdiği *Dinler Tarihi (2004)* adlı kitaplardır.

[156]Joachim Wach, "The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft)*", *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion,* Ed. Russell T. McCutcheon, New York, 2005, s.86.

[157] Wach, "On Teaching of Religions", *Proregno Prosanctuario*, Ed. Willem J. Kooiman, Callenbach, 1950, s.325-332.

[158] Capps, *Religious Studies,* s.173.

[159] Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 1990, s.12; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 173.

[160] Wach, "The Meaning and Task of the History of Religions", s.83.

[161] Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol", s.95; Capps, *Religious Studies*, s. 173-174; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 174.

Alman felsefeci Wilhelm Dilthey'den (1833-1911) etkilenen Wach, her dinin özünde "dini tecrübe"nin yer aldığını düşünerek, bu bağlamda insan tecrübesinin farklı ifadelerini çok boyutlu bir tarzda incelemeyi hedeflemiştir. Bütün bu ifadelerin ya kalıtsal ya da dinle ilgili olduğunu düşünen Wach, dini fenomenolojik olarak inceleyebilmek için öznenin sosyal boyutlarına odaklanmanın ve duyarlı/hassas bir anlamanın *(verstehen)* gerekliliğini dile getirmiştir.[162] Nitekim Wach, dini gerçekliğin evrenselliğinin dini ifade çeşitleriyle doğrulanabileceği iddiasını taşımıştır.[163]

Wach, hakiki anlamayı başarabilmek için din araştımacısının/din fenomenoloğunun üç zorluğun üstesinden gelmesi gerektiğini dile getirir: Birincisi, niceliksel zorluklardır. Bununla, araştırmacıyla antik dönem dinleri arasındaki zaman ve mekan bakımından olan uzaklıkları ifade eder. Hatta ilkel insanla olan kültürel uzaklığı bu bağlamda değerlendirir. İkincisi, niteliksel zorluklardır. Bununla, araştırmacının kendisine yabancı olan dini inançları, pratikleri ve tecrübeleri anlamasının güçlüğü gibi durumları ifade eder. Üçüncüsü, dini tecrübelerde mevcut olan pek çok gizemi anlamayı başarabilmektir. Bu zorluklar bağlamında araştırmacının dini altyapısına vurgu yapan Wach, bir Protestan olarak, Katolik Evharistiya ayinin kendisine yabancı olduğunu ancak Ortodoks Evharistiya ayininin daha da yabancı olduğunu hatta bir Yahudi, İslam ve Budist ibadetinin kendisine Katolik ve Ortodoks Evharistiya ayininden daha da yabancı olduğunu dile getirir. Wach zikredilen bu zorlukların üstesinden gelmenin hermenötik metot sayesinde gerçekleşeceğini düşünür.[164]

Genel anlamda metodolojik konularla ilgili çalışmalar yapan Wach, özelde anlama ve hermenötik konularıyla ilgilenmiştir. Tipolojik bir yaklaşımla Din Sosyolojisi'yle ilgilenen Wach'ın asıl amacı dini fenomenlerin anlamını sistematik ve tipolojik bir şekilde ortaya koymaktır.[165] Bu doğrultuda Wach, evrensel olduğunu düşündüğü dini tecrübeye yönelik din araştırmacısının derin hissi ile insanların dini yanıtının karşılaştırılabilir nitelikte olduğunu, dolayısıyla araştırmacının elde edilen verileri *empatik* bir tarzda organize ederek ve yorumlayarak hakiki anlamaya erişilebileceğine inanır.[166] Cox, Wach'ın fenomenolojik gelenek içerisinde *empati* ile *hermenötik* prensipleri birleştirerek bir yer edindiğini ifade eder. Wach'ın fenomenolojisi

[162]Capps, *Religious Studies,* s.173.
[163] Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non- Christian,* USA: The University of Chicago Press, 1965, s.33.
[164]Wach, "The Meaning and Task of the History of Religions", s. 8-10; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 174-175.
[165]Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, s. 487.
[166] Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non- Christian,* s.35-36.

hermenötik ile işbirliği halinde dini ifadelerin anlamını elde etmeye çalışır.[167] Ayrıca, Wach'ın din araştırmalarında yaptığı şeyin, bütün dinlerin özünde mevcut olduğunu düşündüğü *numinous* algısını pekiştirmek olduğu ve bu amaçla yaratıcı sezgiyi kullandığı söylenilerek, onun bu tavrının teoloji ve fenomenoloji arasındaki sınırı ihlal ettiğine yönelik eleştiriler yapılır.[168]

Genel anlamda klasik dönemde Din Fenomenolojisi, hocaları Saussaye ve Kristensen'in akademik mirasından istifade eden Leeuw'le beraber kısmen Felsefi Fenomenoloji'nin anlayışını kullanan sistematik bir disiplin olarak teşekkül etmeye başlamıştır. Bu dönemde din fenomenologları öncelikle din araştırmalarında antropologların evrimciliğine, Durkheim ve Freud gibi indirgemecilere, kendini diğer din araştırmalarından üstün gören teolojik tavra ve dini sadece kendilerine has bölgeler açısından inceleyen araştırmacılara karşı reaksiyoner bir tavır göstermişlerdir. Bu amaçla teolojinin önyargılarından ve diğer bazı din bilimlerinin indirgemeci tavırlarından dolayı kullandıkları *epoche* yöntemiyle kendi önyargılarını paranteze alan din fenomenologları, başkalarının duygularını anlamaya ve paylaşmaya yönelik olarak da *empatik* bir tavır benimsemişlerdir. Nihayetinde fenomenolojik özlerin anlamını tam olarak keşfedebilmek amacıyla *eidetik vizyon*'u din araştırmalarına uygulamaya başlamışlardır. Bu tavır sonucunda dinleri karşılaştırmanın özel bir yolu sağlanmakla beraber bu fenomenolojik tavır, "tipolojik fenomenoloji" yaklaşımından daha fazlasını ifade etmeye başlamıştır.[169]

3. Çağdaş Dönem Din Fenomenologları

Din araştırmalarında II. Dünya Savaşı bir dönüm noktası kabul edilir ve savaş sonrası dönem çağdaş dönem olarak isimlendirilir. Bu durum yapılan akademik çalışmalarda açıkça görülür. Örneğin; Waardenburg, Müller'den 1945 yılına kadar din bilimcilerinin metodolojik görüşlerini incelediği kitaba *Classical Approaches to the Study of Religion-1973* (Din İncelemesinde Klasik Yaklaşımlar) adını verirken, Frank Whaling, bu eserin devamı olarak kabul ettiği ve 1945 sonrası Dini Araştırmalar'da öne çıkan din bilimcilerinin metodolojik görüşlerinin ele alındığı ve editörlüğünü yaptığı

[167] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 177.
[168] Rita M. Gross, "Feminist Issues and Methods in the Anthropology of Religion", *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Ed. Arvind Sharma, New York: State University of New York Press, 2002, s.38.
[169] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni Yay., 2013, s.181-182; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.128.

kitaba *Contemporary Approaches to the Study of Religion-1984* (Din İncelemesinde Çağdaş Yaklaşımlar) adını vermiştir.[170] Dolayısıyla burada çağdaş dönem din fenomenelogları olarak kabul edilen ve Smart'ın çağdaşı Mircea Eliade ve Wilfred Cantwell Smith'in fenomenolojisiyle ilgili görüşleri ele alınacaktır.

a. Mircea Eliade (1907-1986)

Çağdaş dönemin en önemli dinler tarihçilerinden ve din fenomenologlarından birisi kabul edilen ve din bilimi alanındaki konumu Fizik'te Einstein'ın konumuyla eşdeğer tutulan Eliade (1907-1986) Romen asıllıdır ve hermenötik geleneği temsil eden "Chicago Fenomenoloji Ekolü"nün en önemli temsilcilerindendir. Ülkesinde felsefe eğitimi alan ve yüksek lisansını Rönesans felsefecileri üzerine yapan Eliade, Hindistantan'daki (1928-1932) çalışmalarının ardından Yoga üzerine hazırladığı teziyle doktorasını tamamlamıştır. Londra ve Paris gibi yerlerde dersler veren ve değişik görevler üstlenen Eliade, 1956 yılından itibaren Chicago Üniversitesinde Wach'ın ölümüyle boşalan Dinler Tarihi kürsüsünde profesör olarak çalışmıştır. Eliade, hikaye yazımından, Doğu Dinleri, Şamanizm, Simya, Din Fenomenolojisi, Hermenötik, İlkel Dinler, Dinler Tarihi ve modern insanın dini durumu konularına varıncaya kadar pek çok konuyla ilgilenmiştir. Özellikle *The Sacred and the Profane-1959* (Kutsal ve Dindışı) adlı eseri sayesinde okurlarının üzerinde ve akademik çevrelerde derin etkiler yaratmıştır. Cox, Eliade'ın akademik çalışmalarının bütün dünyaya yayıldığını ve din araştırmalarında onun etkisinin başkasıyla kıyaslanamayacak kadar yoğun olduğunu dile getirir. [171]

Dinler Tarihi disiplininin amacının, modern insanın hayatını kutsaldan arındırması *(desacralization)* nedeniyle yaşadığı varoluşsal kriz karşısında *"yeni hümanizm"*i meydana getirmek olduğunu vurgulayan Eliade, bu amaca hizmet etmek üzere Wach'ın

---

[170] Whaling , "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion,* Ed. Frank Whaling, Berlin: Walter de Gruyter, 1995, s.2. Whaling, çağdaş dönemde din araştırmalarındaki farklılaşmanın nedenlerinin başlıcaları olarak şunları sayar: İmparatorluktan ulus devlete geçilmesi (kolonilicilkten emperyalizme geçiş), marksizmin dünya çapına yayılması, eğitim, sağlık ve ekonomi gibi alanlarda meydana gelen modernizasyon ve sekülerleşme, insan bilgisinin ve göçlerinin artması, yeni dini ve kültürel yapıların ortaya çıkması, kitle iletişim araçlarının artması ve ulaşımın kolaylaşması vb. Bkz. Whaling, "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies,* s.2-9.

[171] Bkz. Mircea Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri,* Ed. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimi Yay., 2003, s.125-126; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 177-178; Eliade'nin hayatı, eserleri ve Dinler Tarihi'ne katkıları hakkında bkz. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade'ın Din Bilim Çalışmalarının Metodolojik Açıdan İncelenmesi,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2009.

hermenötik geleneğini geliştirerek ortaya koyduğu *"yaratıcı hermenötik"*i Dinler Tarihi disiplininin metodolojisi olarak kabul eder.[172] Eliade'ın*"yaratıcı hermenötik"*i, dini olguların içerdiği mesajları çözümleme işlemidir ve çağdaş insan için dini belgeleri anlaşılır hale getirmeyi amaçlar. Morfoloji ve tipoloji, dini bir olguyu dini anlamda tanımlamayı sağlarken hermenötik de dini olgulardan tarihi aşan özellikte olanları ayırmayı sağlar.[173]

İnsanın yaşadığı bütün güçlüklerin çözümünün din olduğunu düşünen Eliade'ın[174] din fenomenoloğu olup olmadığı tartışmalarına karşın Douglas Allen, Eliade'ın Dinler Tarihi'yle ilgili çalışmalarını, fenomenolojik konularla ilgilenmesi, fenomenolojik kavramları ve fenomenoloijk metodun temel öğelerini kullanması nedeniyle Din Fenomenolojisi olarak yorumlar.[175] Aynı şekilde Cox'da, Eliade'ın dini fenomenlerin anlamını yakalama yaklaşımını Din Fenomenolojisi olarak isimlendirir.[176] Frank Whaling ise, bir din fenomenologu olarak kabul ettiği Eliade'ı, morfolojik fenomenolojinin en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul eder. Çünkü Eliade eserlerinde, temel yapılarını ve onların arketipsel anlamını belirlemek amacıyla dünyanın farklı yerlerinden aldığı dini fenomen tiplerini karşılaştırma yoluna başvurur. Whaling'e göre, Eliade, Otto, Leeuw ve Wach'ın omuzları üzerinde durmasına rağmen birçok bakımdan özellikle *yaratıcı hermenötiğe* yer vermesi açısından onların ötesine geçer.[177] Din bilimcisi Allan W. Larsen de, Eliade'ın Din Fenomenolojisi'ni incelediği çalışmasında onun ortaya koyduğu çalışmalarını Dinler Tarihi yerine Din Fenomenolojisi olarak isimlendirmenin daha uygun olduğunu ileri sürer.[178]

Söz konusu din bilimcilerini haklı çıkaracak şekilde "kutsalın tecrübesini" ifade etmek için din kelimesinden daha açık bir kelimeye sahip olmamanın üzüntü verici olduğunu söyleyen Eliade'a göre, din kelimesinin geçerli bir kavram olmasının şartı "kutsalın tecrübesine iman" şeklinde düşünülmesidir.[179] Bu nedenle, dinler tarihçisinin

---

[172] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.395.
[173] Ries, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik", s.11.
[174] Eliade, *Kutsal ve Profan*, Türkçesi: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay., 1991, s. 189.
[175] Allen**,** *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouten: The Hague, 1978, s.5, 112.
[176] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.71.
[177] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s.181-182.
[178] Allan W. Larsen, The Phenomenology of Mircea Eliade", *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, Ed. Bryan Rennie, Albany: State University of New York Press, 2001, s.56.
[179] Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s.VIII.

bir antikacı gibi davranmasına karşı çıkan Eliade,[180] Dinler Tarihi çalışmalarında vurgunun tarihten daha çok din üzerine olması gerektiğini ifade ederek, bu disiplinin dini olguları tarihi açıdan incelemekten ziyade onların varoluşsal anlamlarını ortaya çıkarması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla ona göre Dinler Tarihi, tarihi bir disiplin değil felsefi bir disiplindir.[181] Bu bağlamda Eliade'a göre dinler tarihçisi, dini fenomenlerin hem anlamına hem önemine gereken değeri vererek, tarihçinin ortaya koyduğu eseri din fenomenoloğu olarak tamamlamalıdır.[182] Ancak Şamanizm'le ilgili eserinde Eliade'ın dinler tarihçisinin fenomenologtan farklı olduğunu dile getirmesi onun fenomenolojiye yaklaşımı konusunda kafa karışıklığına neden olmaktadır. Zira Eliade'a göre, prensip olarak karşılaştırma yapmaktan kaçınan fenomenolog, herhangi bir dini fenomenin anlamını bulmakla kendisini sınırlandırırken tarihi-dini gerçekleri inceleyen ve kendisini morfoloji ve tipolojiyle sınırlandırmayan dinler tarihçisi, bir dini fenomenin anlamına benzer ya da farklı binlerce fenomeni karşılaştırdıktan sonra ulaşmaktadır. [183] Allen, Eliade'ın bu görüşleriyle Husserl'in *fenomenolojik redüksiyon* ve *eidetik vizyon* yorumlarını reddettiği şeklinde bir algıya neden olduğunu belirtir. Ancak Allen'e göre Eliade'ın itirazında söz konusu ettiği, Husserl'in erken döneminde ortaya koyduğu ancak sonraki çalışmalarında vazgeçtiği aynı şekilde günümüz din fenomenologlarının da reddettiği gerçek karşılaştırmalara ve tarihi bilgilere gerek duymayan fenomenolojik tavır yani saf vizyondur.[184]

Eliade'ı din fenomenoloğu olarak kabul edenlerin, onun fenomenolojisini şu dört madde açısından değerlendirdikleri söylenebilir. Onun Din Fenomenolojisi;

1. Dinler Tarihi'yle işbirliği halindedir.
2. Dinin/dini fenomenlerin anlamını *sui generis* ve indirgenemez olarak ortaya koyar. Allen gibi bilim adamları tarafından, indirgemeciliğe karşı olma *epoche*'un bir çeşidi olarak kabul edilir.
3. Kutsal kavramını/diyalektiğini kullanır. Ayrıca, onun fenomenolojisinin temelini oluşturan kavramların büyük çoğunluğu kutsal kavramına dayanır.
4. Dini anlamı yorumlamada kullandığı *hermenötik* çerçeveyi oluşturan dini sembollerin yapısını/dini fenomen kategorilerini (kutsal mekan, kutsal zaman,

[180] Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* s.XI.
[181] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.V.
[182] Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması…", s.108.
[183] Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy,* Translated from the French by Willard R. Task, New Jersey: Princeton Univercity Press, 2004, s.XXI.
[184] Allen, *Structure and Creativity in Religion,* s.110.

mitler, semboller vb.) ortaya koyar. Bu bağlamda dini fenomenleri *hiyerofani* olarak tanımlar.[185]

Din bilimcisini hermenötikçi olarak tanımlayan Eliade,[186] yaratıcı hermenötiği onu amacına ulaştıracak tek metot olarak düşünür.[187] Eliade insanın *homo religious* olmakla beraber *homo symbolicus* olduğunu ve bütün hareketlerinin semboller ihtiva ettiği için dini fenomenlerin sembolik karakter taşıdığını düşünür.[188] Din Fenomenolojisi açısından Eliade'ın sembol anlayışının en önemli yönü, nihai hakikatin tamamen ifade edilemeyen belli yapılarını sembollerin ifade edebilmesidir.[189] Eliade açısından dini sembollerin anlamını ortaya çıkarmaya yarayan anahtar kelime ise kutsalın tezahürünü ifade eden *"hiyerofani"* dir. Bu nedenle Eliade Dinler Tarihi'ni en ilkellerinden en gelişmişlerine kutsalın tezahürlerinin birikimi olarak kabul eder. Otto'nun görüşlerine dayanan Eliade'ın kutsal kavramı, başlı başına farklı ve bilinemeyen bir özelliğe sahipken dünyanın ayrılmaz parçası olan nesneler içinde yani *profan* (dindışı) zaman ve mekanda tezahür ederek açığa çıkar.[190] Cox, *hiyerofani*'nin diyalektiğini tam anlamıyla kavrayan ve uygulayan din fenomenoloğunun dindar insanın dünyayı anlama ve tecrübe etme yöntemini daha iyi anlayacağını ve böylece bir hermenötikçi olarak dindarın zihin yapısını akademik bir tarzda yorumlamayı başarabileceğini ifade eder.[191]

Eliade'ın dinleri inceleme metodolojisinde, *kutsal* ve *profan* diyalektiği ile sembolizmin merkezi bir rol oynadığını söyleyen Allen, kutsalın diyalektiği sayesinde dini fenomenlerin dini olmayan fenomenlerden ayırt edilebildiğini ve onun sembolizm anlayışıyla da kutsalın tezahürlerini anlamada temel bir yapı sunduğunu söyler. Bu bağlamda Allen, Eliade'ın, sembolizm ile kutsalın diyalektiğini birleştirerek yaratıcı hermenötiğin temelini oluşturan fenomenolojik bir yaklaşımı benimsediğini ve bu sayede indirgenemez bir din anlamını ortaya koymayı başardığını dile getirir.[192]

"Chicago Fenomenoloji Ekolü"nün temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Jonathan Z. Smith (1939-…), akademik din araştırmalarının en büyüklerinden birisi olarak kabul ettiği Eliade'ın, *homo religious* kavramının subjektifliğini, kozmik evren

[185] Bkz.Randall Studstill, "Eliade, Phenomenology and the Sacred", *Historiography: Ideas: Critical Concepts in Historical Studies,* Ed.Robert M. Burns, New York: Routledge, 2006, s.309; Allen, "Din Fenomenolojisi", s.451; Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1996, s. 17.
[186] Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması…", s.108.
[187] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s.334.
[188] Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması…", s.112.
[189] Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması…", s.118.
[190] Eliade, *Kutsal ve Profan*, s.IX.
[191] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 180.
[192] Allen, *Structure and Creativity in Religion...*, s.105.

gibi bazı kavramların arkaik dinlerde olduğu gibi bütün dinlerde de mevcut olduğu varsayımından hareket etmesinin yanlışlığını ve genel anlamda din araştırmalarında teolojik önyargılarla hareket etme tavrının ondaki mevcudiyetini belirterek onu eleştirir.[193]

Genel anlamda Eliade'ın önemli fenomenolojik konularla ilgilenmediği ve sistematik bir yaklaşım ortaya koymadığı ve fenomenolojik metodunun rasyonel ve bilimsel olmaktan uzak, mistik ve romantik bir özellik taşıdığına yönelik eleştirilerin mevcut olduğu söylenebilir.[194] Ayrıca ona yönelik olarak, metodolojik açıdan eleştirel olmadığı, tarihi verilere dayanmayan kapsamlı ve subjektif değerlendirmeler yaptığı ve daha çok arkaik dinlerle ilgilendiği ve tarafgirliğini yaptığı ve çalışmalarının bir anlamıyla teoloji olduğu eleştirileri yapılır.[195] Ayrıca Russell T. McCutcheon (1961-…) gibi bazı bilim adamları 1980'li yıllardan itibaren Eliade'ın sürekli olarak yüceltilerek metodolojik eksikliklerinin görmezden gelindiğini veya hafife alındığını ve bu durumun uzun süre devam edecek bir görünüm arz ettiğini dile getirir.[196] Dolayısıyla dünyanın ve insanın kaçınılmaz değişimi ve ihtiyaçları karşısında din araştırmalarndaki *"Eliade'cı dönem"*in kapatılarak teorik, metodolojik ve ideolojik açıdan yenilenmiş ve yeni araçlarla donatılmış yeni bir din araştırma yaklaşımının inşa edildiği bir döneme doğru adım atılması gerektiğine vurgu yapar.[197] Kendisine yönelik pek çok eleştiriler yapılmasına rağmen Eliade'ın bunlara cevap vermediği, bu eleştirilere yönelik cevap mahiyetinde bir eser kaleme alacağını söylese de böyle bir çalışma yayınlamadığı ileri sürülse de,[198] onun üç cilt halinde *"Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi"* (İstanbul-2003) ismiyle Türkçe'ye çevrilen çalışmasında bu eleştirilere yönelik bazı cevaplar verdiği ifade edilebilir.

b. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)

Çağdaş dönem içerisinde son olarak, Smart'ın metodolojisine karşıt bir metot kullandığı için pek çok yönden eleştirdiği Kanada asıllı, "Kuzey Amerika Fenomenoloji Ekolü"nün temsilcilerinden kabul edilen ve daha çok din araştırmalarıyla ilgili

[193] Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991, s. 94; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 189-191.
[194] Allen, *Structure and Creativity in Religion...*, s.106-107.
[195] Allen, "Din Fenomenlojisi", s. 452; "Phenomenology of Religion", s.195.
[196] McCutcheon, *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, London, New York: Routledge, 2003, s.192.
[197] McCutcheon, *The Discipline of Religion,* s.209.
[198] Rennie, *Reconstructing Eliade,* s.VIII.

metodolojik görüşleriyle tanınan ve İslam uzmanı sayılan Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)'in fenomenolojik anlayışı ele alınacaktır. Smart'la beraber Cox'un tabiriyle din araştırmalarında hakim olan *"dünya dinleri paradigması"*na karşı olan ve "*evrensel bir din teolojisi"* kurmayı amaçlayan Cantwell Smith,[199] Cambridge Üniversitesinde teoloji eğitimi almış, klasik ve semitik diller üzerine Toronto Üniversitesinde mastır yapmış ve altı yıl Hindistan'da araştırmalar yaparak İslamla ilgili yaptığı çalışmayla Princeton Üniversitesinde (1948) doktorasını tamamlamıştır. Amerika ve Kanada'da farklı üniversitelerde görev yapan Cantwell Smith, karşılaştırmalı din, dini araştırmalar ve dünya dinleri araştırmaları alanlarında görevler yapmış, İslam'ı çağın meseleleri açısından incelemiş ve özellikle din araştırmalarındaki metodolojik tavrı değiştirmek için çalışmalar ortaya koymuştur. En önemli eserleri arasında *The Meaning and End of Religion (1964), Faith and Belief (1979)* ve *Towards a World Theology (1981)* sayılabilir.[200]

Dini tanımlamada en önemli kavramın *"kişisel iman"* olduğunu ifade eden Cantwell Smith[201] dinin, insan yaşamında dinamik bir faktör olmaktan ziyade statik inançlar, pratikler ve değerler sistemine dönüştürülerek nesneleştirilmesine karşı çıkar. Onun itirazının temeli, din araştırmacılarının insana objektif bir nesne şeklinde muamele etmesidir. O, dinin nesneleştirilmesine karşı çıkarak, fenomenolojiyi kendisini fenomenlere adamakla ancak fenomenlerle kendilerini ilişkilendiren ve onları dini kılan dindar kişilerle ilgilenmemekle itham ederek *"nesne yönelimli"* olduğu için eleştirir. [202]

Cantwell Smith, günümüzde bütün toplumlarda din kavramı ile ifade edilebilecek bir şeylerin bulunduğunu ve bu kavramının teolojik ve akademik çevrelerde dört farklı anlamda kullanıldığını dile getirir. Birincisinde; "O, on yıl öncesinden daha dindardır." cümlesinde olduğu gibi kişinin imanının niteliğini belirtmek için kullanılır. İkincisinde; inançlar, pratikler veya değerlerden teşekkül eden ideal bir inanç sistemini ifade eder. Üçüncüsünde, inançlar, pratikler veya değerlerden teşekkül eden ve tarihi ve sosyolojik

---

[199] Cox, *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, London: Ashgate, 2007, s. 39; Whaling**,** "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", 154.

[200] Bkz. McCutcheon, *Studying Religion: An Introduction,* New York: Routledge, 2007, s. 177-178; Adnan Aslan, "Smith, Wilfred Cantwell", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),* Ankara: T.D.V. Yay., 2009, C.37, s. 339-340; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 195-196; Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", 154-155; Cantwell Smith'in Din Fenomenlojisi için bkz. Emir Kuşcu, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 2010. Bu vesileyle Türkiye'de Din Fenomenolojisi'ne yönelik önemli katkılar sağlayan ve 10 Nisan 2014'de elim bir kaza sonucu hayatını kaybeden merhum Emir Kuşcu'yu rahmet ve dua ile anıyoruz.

[201]Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York: Mentor Books, 1964, s. 168

[202]Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion,* s. 50; King, "Din İncelemesinde…", s.101.

bir fenomen olan bir inanç sistemini ifade eder. Bu sistemler, zamana yayılmış, bir bölgeye ve topluma bağlı ve kendilerine özgüdürler. Örneğin; bir yandan teologların formüle etmeye çalıştıkları "İdeal Hıristiyanlık" varken diğer yandan yaşamın içerisinde yer alan tarihi ve sosyolojik olarak incelenebilen "Tarihi Hıristiyanlık" vardır. Dördüncüsünde; yaşamın politik, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik gibi çeşitli yönlerinden ayırt etmek için genel bir terim olarak kullanılır. Cantwell Smith, dinin bu anlamlarının kafa karıştırıcı, gereksiz ve karmaşık olduğunu söyleyerek,[203] din veya dinler kavramı yerine insanın hayatında birleşen *"iman (faith)"* ve *"birikimsel gelenek (cumulative tradition)"* kavramlarını kullanmayı teklif eder.[204]

Dinler Tarihi'nin çeşitli dinleri araştırırken inanana yönelik unsurları yeterince ciddiye almadığını düşünen Cantwell Smith dinler tarihçilerini, bir akvaryumun üzerinde dolaşan, akvaryumun içindeki balıkla ilgili doğru ve tam gözlemlerde bulunan (konuyla ilgili çok fazla bilgi sağlayan) ama ona akvaryum balığı olmanın nasıl bir şey olduğunu hiç sormayan sineklere benzetir. [205] Bu doğrultuda din fenomenoloğunun araştırdığı dini, inananın perspektifinden anlamaya çalışmasını ifade eden *"içerden anlama"* yaklaşımını savunan Cantwell Smith, *"diyalojik yöntemi"* kullanmayı teklif eder.*"Bir din hakkındaki hiçbir ifade, o dine inananlar tarafından kabul edilebilir olmadan geçerli değildir."* ilkesinden hareket eden Cantwel Smith'e göre, kişisel iman, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiye uygun olarak anlaşılması gereken ilk ve en önemli unsurdur. Dindar olmak esasında kişisel bir durumu ifade ettiğinden inananın imanı hakkında bilgi sahibi olmak için inananla diyaloğa girilmeli ve elde edilen bilginin inananın kendisi tarafından kabul edilmesi de sağlanılmalıdır.[206] O, bu bağlamda *"diyalojik yöntemi"* zamirler üzerinden şöyle özetler: *"Batı'da başka milletlerin dinleri hakkında yapılan araştırmalardaki geleneksel araştırma biçimi, kişi ile ilgili olmayan 'o' zamirinin kullanılmasıyla yapılmaktaydı. Son zamanlarda yapılan ilk büyük yenilik, araştırılan inançların kişiselleştirilmesi olmuştur. Böylece 'onlar' tartışması ortaya çıkmıştır. Günümüzde araştırmacı, kişisel olarak olayın içinde yer alıyor. Bir sonraki basamak ise, 'biz' ile 'siz'in konuştuğu diyalog aşamasıdır. Eğer dinleme ve karşılıklık varsa, 'biz' 'siz' ile konuşuyor olabiliriz. Bu süreç 'biz hepimizin' birbirimizle 'biz' hakkında konuşmamızla*

[203] Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 48; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 197; Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.36.
[204] Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 141.
[205] Cantwell Smith , "The Comparative Study of Religion", *Inaugural Lectures*, Monreal: McGill University, 1950, s.42.
[206] Cantwell Smith, "Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin?", s. 454; King, "Din İncelemesinde…", s.100-101; Kuşcu, *Dinleri Anlamada…,* s.214.

sonuçlanır."[207]Onun bu yaklaşımını empatik müdahale olarak yorumlayan Cox, Cantwell Smith'in kastettiği şeyin bir fenomenoloğun anlamayı gerçekleştirmek için kendi tecrübesinin dışında olan şeyi bildiğine tercüme ederek kendi tecrübesine katması olduğunu söyler. [208]

King onun bu yönteminin genel anlamda, tarihsel şahsiyetler yerine yaşayan insanlarla sınırlı, tarihi ve mukayeseli verilere dayanmakla beraber Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi'nden daha çok teolojik bir bakış açısı olarak değerlendirildiğini ifade eder. O'nun çalışmalarının karşılaştırmalı dine dayalı bir çeşit *"radikal teoloji"* olarak anlaşılabileceğine işaret eden King, onu zamanın ihtiyaçlarıyla geçmişin dini sezgilerini birleştiren bir hermenötik ortaya koymada Eliade'la aynı konumda değerlendirir.[209] Whaling, onun amacının dünyanın bütün dini geleneklerini kapsayacak küresel bir din teolojisi kurmak olduğunu ifade edererek çalışmalarının geleneksel anlamda teoloji olarak tanımlanamayacağını ancak insanlığın dini tarihinin veya *homo religious*'un bir teolojisi olarak görülebileceğini belirtir.[210]

Waardenburg, Cantwell Smith'in sürekli vurguladığı "iman" kavramının dini bir kavram olarak değil de bilimsel bir kavram olarak anlaşılması durumunda Din Fenomenolojisi'nde faydalı olacağını söyleyerek, onun Din Fenomenolojisi'ni geleneksel teolojik yaklaşımdan farklı bir konumda değerlendirir.[211] Ancak Timothy Fiztgerald, Cantwell Smith'i özellikle aşkın kavramını din araştırmalarının temel dayanağı olarak kabul etmesinden dolayı eleştirir. Fitzgerald, aşkın kavramının dünyayı yaratan monoteistik bir varlığa atıfta bulunduğu için teolojk olduğunu ifade eder ve bu nedenle Cantwell Smith'in çalışmalarını bilimsel değil teolojik olarak görür.[212]

Cox'a göre, Cantwell Smith'in aşkın kavramına vurgu yaparak herkes için aynı anlamı ifade ettiğini söylemesi *"liberal ekümenik Hıristiyan teolojisi"*[213]ne yönelik bilimsel altyapısının bir göstergesidir. Din araştırmaları için *"diyalojik yöntem"* teklifi ve din bilimcisinin dini inanca sahip olması gerektiğine yönelik fenomenolojik iddiası da

---

[207] Cantwell Smith, "Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin?", s. 46.
[208] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.54.
[209] King, "Din İncelemesinde…", s.102.
[210] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar, s.159.
[211] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.88.
[212] Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* New York: Oxford University Press, 2003, s.47.
[213] Fitzgerald gibi çeşitli bilim adamları tarafından , "liberal ekümenik Hıristiyan teolojisi", "liberal ekümenik teoloji" veya "ekümenik teoloji" olarak dillendirilen teoloji türü, dinlerarası diyaloğ olarak ifade edilen teşebbüsün fikri altyapısını ifade etmek için kullanılır. Bu ifadelerle, din araştırmalarında bütün dinlerin eşit olarak aynı aşkınlığa yöneldiği şeklindeki bir önermenin vurgulandığı ifade edilir. Bkz. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.47.

onun empatiye yönelik aşırı vurgusunu gösterir. Cox, bu durumun Dini Araştırmaları bir din bilimi yerine *"kişisel imanlar arası diyalog"* haline getireceğini iddia eder.[214] Ona göre, Cantwell Smith'in şu cümleleri de açıkça bu amacı dile getirir: *"Benim amacım Hıristiyan olarak insanlığın ekonomik ve politik yaşamına iştirak ettiğim kadar dini ve entelektüel yaşamına da iştirak etmektir. Ve ben diğerlerini Yahudi, Müslüman, Budist veya başka birisi olsun aynı şeyi yapmaya davet ediyorum."*[215]

Cox, her şeye rağmen, özellikle empatiye vurgu yapması ve indirgemeciliğe yönelik tavrı nedeniyle onu bir fenomenolog olarak kabul eder. Onun teolojik varsayımları kullanmasına rağmen özellikle din kavramı ve içerden anlama yöntemiyle ilgili görüşleri nedeniyle kendisinden sonraki tartışmalara ve din bilimcilerine yön verici bir özelliğe sahip olduğunu dile getirir.[216]

Çağdaş fenomenologlar olarak ele alınan Eliade ve Cantwell Smith indirgemeciliğe karşı olmaları, hermenötiğe önem vermeleri, inananın bakış açısından dini anlamaya çalışmaları ve din kavramına yönelik eleştirileri açısından Din Fenomenolojisi'ne çeşitli katkılar sağlamışlardır. Cox, her ne kadar onların bu yaklaşımlarının Din Fenomenolojisi'nin sınırlarını belirsiz hale getirdiğini düşünse de; onların "epoche" yöntemini kullanmalarını, empatik yaklaşıma sahip olmalarını, tipolojileri tanımlamalarını, dini davranışın anlamını yorumlamalarını ve dini *sui generis* olarak kabul etmelerini Din Fenomenolojisi'ne yönelik başlıca katkıları olarak zikreder.[217]

Dini tecrübeleri tanımlanabilir olan dinlerin incelenmesi için en verimli yaklaşımın Din Fenomenolojisi olduğunu düşünen Waardenburg'a göre, inananın dini inancını inceleyerek bir *hermenötik* geliştirmenin öne çıktığı çağdaş dönemde Din Fenomenolojisi elli yıl öncesinden daha farklı bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim bu dönemde din ve anlam problemlerinin yeniden formüle edilmesi ve özellikle din bilimcilerinin çalışmalarında önyargıların paranteze alınmasını ifade eden "epoche" yöntemini kullanmaları sonucunda Din Fenomenolojisi teolojik amaçlara hizmet etmek yerine daha çok beşeri bilimlerdeki yerini sağlamlaştırmaktadır.[218]

Klasik dönemde olduğu gibi çağdaş dönemde de fenomenologlar kadar farklı fenomenolojilerin ortaya çıktığı aşikardır. Ancak bu dönemde yapılan çalışmalarda genel

---

[214] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 203.
[215] Cantwell Smith, *Towards a World Theology,* Philadelphia: Westminster Press, 1981, s.129.
[216] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 204.
[217] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 205.
[218] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.87; King, "Din İncelemesinde…", s.100.

bir tavır olarak diyalog yönelimli bir yaklaşımın popüler olduğu görülür. Nitekim Whaling, Klasik Dönem Din Fenomenolojisi'ne minnettarlığını ifade etmekle beraber Çağdaş Dönem Din Fenomenolojisi'nin nihayetinde diğer disiplinlerle işbirliği halinde ve diyalektik olmaktan ziyade diyalojik bir yöntem olduğunu ifade eder.[219] Bu dönemin en ayırt edici özelliklerinden birisi de, klasik dönem yaklaşımlarının eleştirel olarak yeniden incelenerek daha farklı ve kapsamlı bir metodoloji geliştirmeye yönelik teşebbüstür.[220]

Buraya kadar zikredilen bilgiler çerçevesinde Dini Araştırmalar tarihinde, dinin nasıl incelenmesi/anlaşılması/yorumlanması gerektiğiyle ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülür. Bu yaklaşımlardan birisi olan ve fenomenolojik görüşleri ortaya konulmaya çalışılan fenomenologların şekillendirdiği Din Fenomenolojisi otonom yapısıyla Dini Araştırmalar'ın gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Din Fenomenolojisi Dini Araştırmalar'ı yeniden yapılandırmış ve din fenomenologları çalışmalarıyla Dini Araştırmalar'ın dünya geneline yayılmasını sağlamıştır. Bu dini araştırma geleneği dinin nasıl incelenmesi gerektiğine bir cevap vermiş ve bütün din fenomenologları dinin, *su-i generis* (nevi şahsına münhasır) bir fenomen olduğu noktasında ittifak etmiştir.[221]

B. Dinin Özünü (Nesnesini) İfade Etmek İçin Kullanılan Bazı Temel Kavramlar

Din nasıl insan hayatının ayrılmaz bir parçası ise farklı din bilimcileri tarafından farklı şekillerde ortaya konan, fenomenolojik nesnelerin kendisine yöneldiği dinin özü de aynı şekilde dinin vazgeçilmez temel unsurunu ifade eder. Capps, dinin özü kavramı için Latince *sune qua non (olmazsa olmaz)* deyimini kullanır.[222] Dinin yüzeysel, tarihi görünümleri arkasında, ifadesinde güçlük çekilen, görünmeyen bir taraf vardır ki, bu dinin merkezi konusu yani "özü"dür. Genelde dinin özü Tanrı olarak kabul edilse de, son dönem din bilimcileri bu kavramın Hıristiyanlık, İslam vb. dinleri çağrıştırarak Budizm

[219]Whaling, "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies,* s.21.
[220] King, "Din İncelemesinde…", s.26.
[221] Tim Murphy, *The Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion,* New York: Suny Press, 2010, s. 4.
[222] Capps, *Religious Studies,* s. 20.

ve Caynizm gibi Tanrı inancına yer vermeyen dinleri dışarıda bıraktığı gerekçesiyle farklı kavramlar geliştirmişlerdir.[223]

Bütün din tanımları kendisine atıfta bulunduğu için "dinin özü"nün neyi ifade ettiğini ortaya koymak ve onun anlamına nüfuz etmek Din Fenomenolojisi'nin araştırma alanına girer. Çünkü Din Fenomenolojisi'nin amaçlarından birisi de, dini olguların, yapıların ve değişik tezahürlerin arkasında yer alan "dinin özü"nü araştırmaktır.[224] Dinin özü konusu bütün din araştırmaları için önemlidir çünkü bütün dinlerin nihai referansı durumundadır.[225] Geçmiş dönemde dinin özünü özellikle filozoflar araştırsa da bu kavram günümüzde hem dinler tarihçileri hem de din fenomenologları tarafından araştırılmaktadır. Bu doğrultuda din bilimcileri tarafından dinin özünü ifade etmek için ahlaki, psikolojik veya tanrısal unsurları ön plana çıkaran farklı yaklaşımlar sergilenmiş[226] hatta günümüz modern toplumunda kalp temizliği dahi dinin özü olarak kabul edilmiştir.[227] Bu yaklaşımların ortak noktası özellikle Yahudi-Hıristiyan dini geleneğinin empoze ettiği kavramları eleştirmeleri ve çoğalan dinlere paralel olarak çoğulcu bir yapı arz etmeleridir.[228]

Son dönemlerde daha kapsamlı ve daha çetrefilli bir konu haline gelen dinin özü konusunu Smart da ele almış, *"odak"* (focus) kavramını dinin özünü ifade etmek için kullanmış ve adeta kendi Din Fenomenolojisi'nin odağına yerleştirmiştir. Smart'ın odak kavramını ortaya koyma yöntemi kendisinden önceki din fenomenologlarının dinin özünü ifade etmek için kullandığı kavramlardan hem faydalanma hem de onları eleştirme yoluyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında onun eserlerinde ele aldığı, odak kavramını onların kavramları üzerine inşa ettiği ve daha önce Din Fenomenolojisi anlayışlarına yer verilen Leeuw'ün *"güç"*, özellikle Otto, Wach ve Eliade gibi din fenomenologlarının *"kutsal"* ve Cantwell Smith'in *"kişisel iman"* kavramları incelenecektir.

---

[223] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011, s.17; Irwing Hexham, *Understanding World Religions: An Interdisciplinary Approach*, USA: Zondervan, 2011, s.15.
[224] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.146; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 109.
[225] Jose Kuruvachira, *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu, A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical*, New Delhi: Intercultural Publications, 2004, s.50.
[226] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.141.
[227] Borden Parker Bowne, *The Essence of Religion*, London, Washington: Cambridge Scholars Press, 2002, s.96.
[228] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.50.

1. Güç Kavramı

Sistematik anlamda Din Fenomenolojisi'nin kurucusu kabul edilen Leeuw, dinin nesnesi (object) kavramını kullanmayı tercih etse de kendisinden sonra genellikle dinin özü (essence) kavramı kullanılmıştır.[229]Her fenomenin, nesne ve öznenin karşılaşmasıyla ortaya çıktığını ve her ikisi arasında birbirine dayalı ve karşılıklı bir ilişki olduğunu söyleyen Leeuw, bir fenomenin ne saf bir obje ne de saf bir nesne olduğunu söyler. Bu nedenle fenomenin özünün ancak nesne ve özne arasındaki etkileşimle ortaya çıkacağını ve bir fenomeni anlamanın ve anlamını kavramanın ona iştirak etmekle mümkün olacağını belirtir.[230] Fenomenolojisinde benimsediği epistemolojik yaklaşımı çerçevesinde Leeuw, dinin nesnesini doğaüstü ve aşkın olana atıfta bulanacak şekilde "güç" kavramı olarak belirlemiş ve Din Fenomenolojisi'ni bu kavram üzerine temellendirmiştir. Nitekim O'nun *Religion in Essence and Manifestation* adlı eseri "güç" kavramının ve bu kavramın dinler tarihi içerisindeki tezahürlerinin sistematik bir incelemesidir. [231] Bu bağlamda Leeuw'ün asıl amacı "güç" kavramı üzerinden Tanrı fikrine ulaşmaktır.[232]

Dini, güce verilen tepkiden doğan insan tecrübesi olarak tanımlayan Leeuw'ün[233] ortaya koyduğu "güç" kavramı, az veya çok bütün insanların sahip olduğu fiziki güç değildir. Dünyadaki her doğal gücü aşan bir özelliğe sahiptir.[234] Onun, bu kavramsallaştırmayı yaparken antropologların üzerinde sıklıkla durdukları *mana* inancından etkilendiği görülür. Nitekim büyü ve dinde ortak bir anlama sahip olduğu ileri sürülen *mana*, doğaüstü ve görülmez olmakla birlikte insanın düşünce ve duygularının merkezinde yer alan bir şeyi ifade eder. *Tabu* ile birlikte zikredilen *mana*'nın özellikleri, "gizem", "güç", "kutsal", "ezeli", "kudretli", "hayat verici" ve "ölümsüz" gibi kelimelerle de ifade edilir.[235] İlk kez *mana*'yı kullanan Hıristiyan misyoner Robert Henry Codrington'un (1830-1922) görüşleri ışığında Leeuw, *mana*'nın Malenazya dilinde fiziki olmayan doğaüstü tesir anlamında kullanıldığına ve bu kavrama

---

[229] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.248 (10.dipnot).
[230] Jeffrey Carter, "Gerardus Van Der Leeuw", Ed. Jeffrey Carter, *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, London, New York: Continuum, 2003, s.150.
[231] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.27; Carter, " Gerardus Van Der Leeuw", s. 151.
[232] Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.153; Leeuw'ün güç kavramından nasıl mükemmel Tanrı kavramına ulaştığıyla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.152-208.
[233] Brian Harding, "The Old and The New Phenomenology of Religion", *The Heythrop Journay*, USA, 2011, C.LII, s.3.
[234]George D. Chryssides-Ron Geaves, *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods*, UK, USA: Bloomsbury, 2014, s.163.
[235] R.R. Marett, "Mana", *Encylopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Ed. J.Hasting, Edinbourg, 1908, C.VIII, s.378; Aydın, "Leeuw, Gerardus Van Der", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü,* s. 444.

benzer kavramların eski Almanya'da, Arapça konuşan insanlar arasında ve hatta Hıristiyanlık'ta Evharistiya ayininde kullanıldığına dikkat çeker.[236] Kültürlerarası karşılaştırmalı bir çalışma yapıldığında bu kavramın empirik tarzda ortaya konabileceğini ve bu kavramdan da *"evrensel güç"* kavramına ulaşılabileceğini dile getirir.[237] Örneğin, ona göre İslam'da kutsal kabul edilen zatların kabirlerine yapılan ziyaretler neticesinde bu zatların güçleri, ziyarete gelen kişilerin dileklerinin gerçekleşmesi yoluyla ifşa olur.[238]

Leeuw dinin, gücün temas ettiği, güçten etkilenen, güçle ilişkili olandan ortaya çıkan ve güce iştirak eden öz ve tezahürden oluştuğunu ifade eder. Ona göre, "güç" kavramı hayatına bir anlam arayan ve kendisine verilen hayatı benimsemeyen birinin aradığı şeydir. Dolayısıyla din tepkiden doğar ve dinler insanın aradığı güçle karşılaşma şekillerinin tarihi ve kültürel örnekleridir. Dini fenomenler ise hayatlarında gücü arayan insanların ürünüdür. Güç kavramı Otto'nun anlayışıyla paralel şekilde hem dinin öznesi hem de dinin nesnesidir. Dini tecrübenin ve dini eylemin odağı olan güç kavramının temel özellikleri "kutsal", "dini", "gizemli" ve "huşu verici" olmasıdır. Leeuw, fenomenolojik yönteminde özne ve nesnenin etkileşimine dikkat çektiği gibi dini fenomenlerin de kendi aralarında etkileşim halinde olduklarını dile getirir. Leeuw, dünya ile yaşamı ve gücün tezahürlerini anlamanın hermenötik bir gayret gerektirdiğini dolayısıyla bu amaca en uygun yöntemin de Din Fenomenolojisi olduğunu savunur.[239]

Güç kavramından Tanrı kavramına ulaşmayı hedefleyen Leeuw'e göre, Tanrı, dindar için dindeki özne iken, din araştırmacısı için bu özne dini tecrübenin nesnesi haline gelir. Tanrı kavramının inanan için ne anlam ifade ettiğini ortaya koymak oldukça zordur. Çünkü din bilimcisi Tanrı'yı değil inananın Tanrı'yla olan ilişkisini inceleme imkanına sahiptir. Genellikle inanan tarafından farklı formlar ve anlamlar içerisinde Tanrı, kendisinden hasıl olan güç aracılığıyla tanınan ve bütünüyle öteki olarak anlaşılır. Bu noktada Leeuw, ilkel dini tecrübelerin ve antik dinler üzerinde yapılacak bir incelemede Tanrı düşüncesinin en temel öğesi olan doğaüstü güçle karşılaşılacağını ifade eder. Tanrı veya dinin doğaüstü öğesini basit bir kavram olan *"öteki"* ile ifade eden Leeuw, *"öteki"* olanın diğerlerinden farklı ve olağanüstü olduğunu söyler. O'nun bu kavramı kullanmasında Otto'nun kutsalla ilgili olarak *numinous* dini tecrübenin

[236] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.23.
[237] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 117.
[238] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.27.
[239] Carter, "Gerardus Van Der Leeuw", s. 151; Waardenburg, "Leeuw, Gerardus Van Der", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987, C.VIII, s.494.

özelliğini ifade etmek için kullandığı *ganz andere* (bütünüyle öteki) kavramının etkisi vardır. [240] Onun insan ruhuyla ilgili bir şey olduğunu söylediği güç kavramı, mistiktir ve insan ruhunda hem korku hem de saygıyı ihtiva eden huşu hissini uyandırır.[241]

Leeuw, güç kavramının genelleştirilerek açıklanabilir olmasına rağmen bireysel olaylar bağlamında özel bir güç olarak tezahür ettiğini ifade eder. Güç düşüncesi bireysel örneklerin geniş çeşitliliğinde ifade edilebilir. Örneğin; Hinduizm'de Brahma'nın uzuvlarının birer sembolü olarak kabul edilen kast sistemi doğaüstü gücün düzenine göre bir sınıflandırmadır. Dolayısıyla her kast, sahip olduğu güce doğaüstü gücün tezahürüyle sahip olur.[242] Cox'un da ifade ettiği gibi bireysel örnekler arasında açık bir benzerlik olmasa da din bilimcisinin bu örnekler arasında tespit edebileceği ortak unsur güç düşüncesidir.[243]

Dinin öznesi bağlamında ve güç kavramıyla ilişkili olarak kutsal kavramını ele alan Leeuw, kendisini güce yönelten insan yaşamının, güç sayesinde kutsala yöneleceğini ve kutsallığa dahil olacağını ifade eder. Leeuw, kutsalla ilişki halinde olan özne için üç temel kategori sayar. Bunlar; kutsal insan, kutsal toplum ve insandaki kutsallık olarak kabul ettiği ruh'tur.[244] Esasında Leeuw'ün amacı güç kavramını, dindarın dini tecrübesinin bir nesnesi olarak kutsalla ve özneyi ise dindar insanla özdeşleştirmektir.[245] Nitekim James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred (1989)* adlı eserinde Leeuw'ün güç kavramıyla ilgili görüşlerini kutsal kavramının doğum öncesi dönemi olarak ifade eder.[246]

Güç düşüncesinin her dinde bulunduğunu ancak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da zirveye ulaştığını söyleyen Leeuw, tanrılarının özellikleri bağlamında Yahudilik'te savaşçı yönün, Hıristiyanlık'ta sevgi yönünün ve İslam'da güç yönünün öne çıktığını dolayısıyla mutlak gücün evrensel ve mükemmel şekilde İslam'ın Tanrı'sı Allah'ta mevcut olduğunu ileri sürer. [247]

---

[240] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.23; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 116.
[241] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 24, 43.
[242] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 29; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 117.
[243] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 117.
[244] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.191, 242, 275; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 116-117.
[245] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s. 298.
[246] James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion,* New York: Macmillan, 1989, s.47.
[247] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 641-644; Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s. 206- 208.

Ünal, güç kavramı bağlamında Leeuw'ün "İlahiyat Fenomenolojisi" yaptığını belirtirken,[248] Kuşcu'ya göre, Leeuw'ün yaklaşımı Din Fenomenolojisi olmaktan çok fenomenolojik teolojidir ve asıl amacı güç kavramı üzerinden Dini Araştırmalar'la teolojiyi bütünleştirmektir.[249]

2. Kutsal Kavramı

Smart'ın eserlerinde sıklıkla eleştirdiği kutsal kavramı, geçmişten günümüze din fenomenologlarının dinin özünü ifade etmek için kullandıkları en yaygın kavramdır. Nitekim dini tecrübe ve eylemlerin özünün kutsal olduğu noktasında günümüz din bilimcilerinin çoğunluğu arasında fikir birliği vardır.[250]

Kutsal kavramını dinler tarihçilerinin, teologların, antropologların, psikologların ve sosyologların kendi açılarından yorumlamaları, bu kavramın hem önemini hem de karmaşıklığını gösterirken anlamını mükemmel bir şekilde yakalamanın da mümkün olmadığını ortaya koyar.[251] Bu bağlamda Smart kutsala yönelik eleştirilerini özellikle Otto, Wach ve Eliade özelinde yapar. Dolayısıyla burada amaç söz konusu din fenomenologları bağlamında kutsal probleminin anahatlarına temas etmektir.

Genel anlamda, modern insan gerçekliği (hak), doğal *(natural)* ve doğaüstü *(supernatural)* şeklinde iki farklı şekilde anladığı için pek çok insan algıların ötesinde bir gerçekliğin bulunduğuna inanmanın oldukça zor bir durum olduğunu düşünür. Dolayısıyla "Gerçeklik nedir?", "Gerçekliğe en iyi nasıl ulaşılır?" ve "Tecrübe hissi olarak addedilen şey nedir?" sorularının cevapları dinin özünü ortaya koymada önemli katkılar sağlar.[252] Bu sorulara verilen en önemli yanıt ise Kutsal[253] kavramı bağlamında

---

[248] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.104.

[249] Kuşcu,"Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Samsun, 2011, C. XI, S.3, s.168-169.

[250] Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s.48.

[251] Fatma Büşra Yılmaztürk, *Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003, s.2.

[252] Hexham, *Understanding World Religions*, s.56.

[253] Latince'de kutsal kavramı *"sanctum"* ve *"sacrum"* kelimleriyle ifade edilir. *Sanctum*, ilahi güçle ilgiliyken; *sacrum* insan saygısını ifade eder. Batılı dillerde genel olarak bu ikili anlam yapısının devam ettiği görülür. Örneğin İngilizce'de kutsal karşılığında *"sacred"* ve *"holy"* kavramları kullanılır. Bu dilde Tanrı tarafından kutsal kabul edilen yer, zaman ve şahsı ifade etmek için *holy* kelimesi kullanılırken; insanlar tarafından kutsal kabul edilen yer, zaman ve şahsı ifade etmek için ise *sacred* kullanılır. Almanca'da ikili anlam yapısı mevcut değilken kutsalı ifade etmek için İngilizce'deki *holy* kavramına karşılık gelen *heilige* kelimesi kullanılır. Nitekim Otto'nun *Das Heilige* adlı eseri İngilizce'ye *The Idea Of Holy* şeklinde tercüme edilmiştir. Söderblom ise bu tercümeyi aptallık ve basiretsizlik olarak kabul etmiştir. Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları*-I, Ankara, 1998, s.337-340; Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, Bursa: Arasta Yay., 2000, s.49-50; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, s.385-386; Adıbelli, *"Mircea Eliade ve Din",* s.49-51.

olmuştur. Nitekim kutsal, din bilimcilerinin çoğunluğuna göre politeizmden monoteizme kadar bütün din biçimlerinin özünü oluşturur. Bu doğrultuda inanan kişiyi Tanrı'ya, ritüele, cemaate, doktrine, ahlaka bağlayan ve din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübenin kutsal duygusu olduğu kabul edilir.[254]

Kutsal kavramının, bir din bilimi konusu olarak 19. yüzyılda ortaya çıktığı düşünülse de bu kavramı etraflıca değerlendiren ilk kişinin Fransız sosyoloji ekolünün mensuplarından sosyolog ve antropolog Emile Durkheim (1858-1917) olduğu kabul edilir.[255] Durkheim, Otto'nun kutsalla ilgili meşhur eserinden iki yıl önce Avustralya ve Amerikan yerlileri özelinde incelemeler yaptığı *The Elementary Forms of the Religious Life* (*1915)*[256] adlı eserinde, indirgemeci bir yaklaşımla, dinin kişisel hislerden kaynaklanmadığını ancak toplumsal ilişkiler bağlamında değerlendirilmesi gereken sosyal bir fenomen olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre, insanlar kollektif bir dünyaya doğarlar ve kültürel kavramları, dilleri, ahlakları hatta hisler ve değerler gibi kişisel fenomenleri de bu kollektif bağlamda belirlenir. Dolayısıyla o, dinin özünün kollektif olduğunu söyleyerek, insanların dünyayı ortak bir anlam üzerinden algılamalarını ve kollektif simgeler oluşturmalarını sağlayan şeyin "*kollektif bilinç"* olduğunu vurgular. [257]

Dini, *"kutsal şeyler"* ile ilgili inançları ve eylemleri organize eden sosyal bir kurum olarak tanımlayan Durkheim, Hubert ve Mauss gibi meslektaşlarının çizgisini takip ederek din anlayışını, dindar insana temel bir sınıflandırma sistemi sunan *"kutsal"* ve *"profan"* (dindışı) şeklindeki ikili bir ayrım üzerine temellendirir. Ona göre, kutsal, sıradan nesnelere, insanlara, yerlere, zamanlara vb. şeylere nüfuz eden toplum tarafından ayrı bir konuma yerleştirilen, saygı duyulan, kendisini kulanmanın ve iletişime geçmenin yasak olduğu üstün değerin ve gücün özelliğini ifade eder. Dolayısıyla kutsalın kaynağı toplumun kendisidir. Kutsal şeyler bütünüyle kolllektif, üzerinde ittifak olunan, sosyal açıdan inkar edilemez ve tartışmasızdırlar. *Profan* ise kutsalın tam zıttıdır. Kişisel olan (aktiviteler, ilgiler vb.) *profan* bütünüyle toplumsal değildir, bir grup tarafından

[254] Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2002, C.XXVI, s.495.
[255] Robert A. Orsi, "The Problem of the Holy", Ed. Robert A. Orsi, *The Cambridge Companion to Religious Studies*, New York: Cambridge University Press, 2012, s.85.
[256] İlk kez 1912 yılında "*Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* "adıyla Fransızca yayınlanmış olan bu eser, "*Din Hayatının İptidai Şekilleri (1923")* adıyla Hüseyin Cahit, "*Dini Hayatın İlkel Biçimleri (2009")* adıyla Fuat Aydın,*"Dini Hayatın İlk Şekilleri (2009")* adıyla İzzet Er ve "*Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri (2010")* adıyla Özer Ozankaya tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.
[257] Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ankara: Fecr Yay., 2011, s. 55; Jeffrey Carter, "Emile Durkheim", Ed. Jeffrey Carter, *Understanding Religious Sacrifice: A Reader,* London, New York: Continuum, 2003, s.126-127.

paylaşılmaz çünkü küçük ölçeklidir, daha sınırlı bağlamdadır ve tesadüfidir. Ona göre dinin fonksiyonu sosyal dayanışmayı kuvvetlendirmek ve kutsal şeylere yöneltmektir. [258]

Esasında Durkheim'in *"kutsal-profan"* ayrımı onun ritüellere yaklaşım tarzına dayanır. Çünkü o, ritüelleri "pozitif" ve "negatif" şeklinde ikili bir ayrım çerçevesinde değerlendirir. Durkheim'e göre, negatif ritüeller, profanı kutsaldan ayıran eylemlerdir. Bunlar; yasaklar, tabular ve tapınaklar gibi belli mekanlarda yasaklanan veya emredilen eylemlerdir.[259] Pozitif ritüeller, *kutsal* ve *profan*'ın geçici iletişimini sağlayan eylemlerdir. Avustralya yerlilerince *"Intichiuma"* adı verilen yıllık ayinde totemin kurban edilerek klan üyelerinin ondan yemeleri buna bir örnektir. *Kutsal* ile *profan'*ın geçici iletişimini sağlayan bu tür ayinlerin bir diğer amacı klan üyelerine toplumsal bilinçlerini hatırlatmaktır.[260] Durkhem'in kutsalın kaynağıyla ilgili görüşlerine yönelik olarak pek çok eleştiri yapılmıştır. Onun, indirgemeci bir çerçevede sadece Amerika ve Avustralya yerlileri üzerinden görüşlerini şekillendirdiğine ve subjektif bir yaklaşım benimsediğine yönelik eleştiriler bunlardan bazılarıdır.[261]

Durkheim'in görüşlerine yönelik en ciddi eleştiri İsviçreli teolog ve dinler tarihçisi Nathan Söderblom'dan (1866-1931) gelmiştir. İnsanın Tanrı'ya olan inancının kaynağını açıklamada tek yönlü bir tavırdan sakınan Söderblom, *animizm*, *mana* ve *yüce Tanrı* inancının birbirlerinden farklı ancak birbirlerine paralel olan dini tecrübe ve dini gelişim tipleri olduğunu göstermeyi amaçlayan bir metot kullanmıştır. Söderblom, açıkça Durkheim'in kutsalla ilgili görüşlerini reddetmiş ve Otto'dan daha önce dinde anahtar kelimenin/kategorinin kutsallık olduğunu *"Kutsallık, dindeki en önemli kelimedir hatta din kavramından daha köklüdür."*sözüyle vurgulamıştır.[262] Dolayısıyla o, gerçek bir dini yaşamın Tanrı kavramına sahip olmadan var olabileceğini kabul etmesine rağmen *kutsal-profan* ayrımına yer vermeyen gerçek bir dini yaşamın var olmadığı görüşünü benimseyerek dinin özünün kutsallık olduğunu ifade etmiştir.[263] Söderblom'a göre kutsal önünde sefil ve aciz konumda olan insanlar ona yaklaşmak için mabetler inşa ederler. Bu yakınlaşma esnasında yaşanan dini tecrübe *su-i generis*

[258] Bkz.Carter, "Emile Durkheim", s.127; Sharpe, "The Study of Religion in Historical Perspective", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.35.
[259] Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri,* s.407-408.
[260] Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri,* s.443; Carter, "Emile Durkheim", s.128.
[261] Aydın, "Durkheim, Emile", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya: Din Bilimleri Yay., 2005, s.190.
[262] Bkz. Nathan Söderblom; "Holiness ", *ERE*, Edinburgh- 1908, C.VI, s.731; Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* s.381; Michael Stausberg, "Western Europe", *Religious Studies: a Global Views*, Ed. Gregory D. Alles, London&New York: Routledge, 2007, s.18-19.
[263] Söderblom, C.VI, s.731-732.

olmakla birlikte kutsalın varlığını korku içerisinde hissetmekle bilinebilmektedir ve din araştırmaları için önemli bir obje niteliği taşımaktadır.[264] Kutsalla ilgili görüşleri çerçevesinde Söderblom, Otto ve Eliade çizgisinde bir bilim adamıdır. Eliade'ın *kutsal-profan* diyalektiğine en fazla katkı onun tarafından yapılmıştır.[265]

Din Fenomenolojisi'ndeki konumuna daha önce temas edilen Otto ise dinin özü olarak kabul ettiği kutsalla ilgili önemli görüşler ortaya koymuş ve görüşleri din fenomenologlarını önemli şekilde etkileyerek bir anlamda çağdaş din fenomenologlarının hocası olmuştur. Hatırlanacağı gibi Otto'ya göre kutsal, "*ganz andere"* (bütünüyle öteki) ve *"mysterium tremendum"* (ürpeti veren bir sır) ve *"fascinants"* (büyüleyici) özelliklerine sahip bir şeyin tecrübe edilmesidir. Otto bu tecrübeyi *"numinous"* terimiyle ifade ederek bütün dinlerin özünde kutsalın tecrübesinin yattığını belirtmiştir. O, *numinous* tecrübenin doğasını ifade eden *"mysterium tremendum"*u şöyle izah eder: *"En anlaşılmaz ibadetin durgun bir haleti ruhiyesiyle aklı istila ederek ara sıra hafif bir akıntı gibi süpürüp geçer. O, sanki heyecanla titreyen ve yankılanan ruhun daha değişmez ve tükenmez vaziyeti içinde devam eder. O, birden ruhun derinliklerinden patlayabilir ya da en tuhaf galeyanlara götürebilir. O, onun vahşi ve şeytani şekillerine sahip olup biraz daha dehşetli korku ve ürpertiye daldırabilir. O, onun kaba ve vahşi geçmişlerine, ilk tezahürlerine sahip olup tekrar güzel, temiz ve parlak bir şey içerisinde gelişebilir. Neyin ve kimin şahsiyetinde insanın susmuş, titrek ve dilsiz teslimiyeti bulunabilir? Anlatılamayan ve bütün yaratıkların üstünde bir sırrın varlığında."*[266]

Otto'ya göre dini tecrübe Dinler Tarihi'nde kendini tövbe, niyaz, adak ve şükür gibi normal ve kolay anlaşılabilir biçimlerde dışa vurabilir.[267] Dini tecrübenin özelikleri ile müzik ve şarkının insan üzerindeki etkisi arasında benzerlik kuran Otto,[268] dini tecrübe içerisinde ifade ettiği utanma, saygı ve hiçleşme duygularının asıl kastedileni karşılamadığını ancak bunları idrak edilemeyenin biraz olsun anlaşılabilmesi için kullandığını ifade eder.[269] Bu görüşleri çerçevesinde Otto'nun amacı, dinin özünün

[264] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.321.
[265] Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* s.336.
[266] Rudollf Otto, *The Idea of The Holy*, Çev. John W. Hadvey, New York-1950, s.12-13 (Smart, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler", Çev. Günay Tümer, *AÜİFD*, Ankara, 1981, C.25, s.300'den naklen); Türkçe çevirisiyle karşılaştırmak için bkz. Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 43-44.
[267] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 64.
[268] Bkz.Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 81- 82, 94.
[269] Otto, *Kutsal'a Dair,* s. 85.

kutsallık olduğunu ortaya koymaktır.[270] Otto'ya göre kutsal, karmaşık ve *apriori* bir kategoridir. O, bütünüyle öteki, açıklanamaz ve ifade edilemez olan bir sırdır. Çünkü insan zihninin gizli bir eğilimidir ve insan bu eğilimi nedeniyle kutsala ulaştığında huzur bulur. Kutsal, sadece dini tecrübeyle kavranabilir, mistik hissiyatı kuvvetlendirir ve uluhiyete erişmeye imkan sağlar. Kutsal, zihnin *apriori* bir kategorisi olsa da dış alemde farklı şekillerde tezahür edebilir. Ona göre, Hıristiyanlık kutsal anlayışına en uygun dindir ve büyük dinler içerisindeki en önemli örnektir.[271]

Kant'ın çizgisinde olan Otto, dinin özünün kavramlar, doktrinler ve entelektüel fikirler aracılığıyla değil tecrübenin incelenmesi yoluyla ortaya konabileceği görüşündedir. Çünkü ona göre "dinin özü", yaratılmışlık duygusu bağlamında *numinous* tecrübeden hasıl olan ürperti veren büyüleyici bir sır hissiyle kavranabilir.[272] Dolayısıyla Otto'nun dinin özü olarak ifade ettiği kutsalla ilgili yorumu, Durkheim'in sosyolojik ve seküler değerlendirmelerinden farklı olarak tecrübi bir özellik taşır.[273] Eliade, din filozofu olarak kabul ettiği Otto'nun görüşlerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve onun kutsal'la ilgili ortaya koyduğu kavramlar aracılığıyla dini tecrübenin irrasyonel doğasını psikolojik açıdan ortaya koymada oldukça başarılı olduğunu dile getirmiştir.[274]

Otto'nun çizgisinde kutsala atıfta bulunan ve bu bağlamda Smart'ın eleştirdiği Wach ise dinin özünü ifade etmek için özellikle kutsalın tecrübesine vurgu yapar. Wach, başka bir din filozofu D.M. Edwars'a ait olan "kutsalın, iyi, gerçek ve güzel gibi değerlere ilaveten dördüncü bir değer olmaktan ziyade bu değerlerin şekilleri ve müşterek menbalarının doğduğu rahim olduğu" düşüncesini benimser.[275] Wach, dinin kutsalın tecrübesi olarak tanımlanmasını uygulanabilir, basit ve öz şeklinde olumlu bir şekilde değerlendirir. Ona göre, kutsalın tecrübesi temelde iki önemli özelliğe sahiptir. Bunlar: her dinin kutsalın tecrübesine sahip olması ve bu tecrübenin objektifliğidir. Wach, kutsalın dinin özü olduğunu ileri sürerken dini tecrübenin sadece psikolojik, subjektif, sahte veya yarı dini olarak nitelendirilmesini eleştirir ve dini tecrübenin özelliklerini dört madde halinde şöyle özetler:

1. Kutsalın tecrübesi nihai gerçeklik olarak tecrübe edilen şeye verilen karşılıktır: Yani kutsalın tecrübesinde kavranan tek ve sınırlı bir fenomen veya materyal

[270] Adam, "Kutsal Mekan", *Dinler Tarihi,* Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Ünivesitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s.179.
[271] Capps, *Religious Studies*, s.24; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 56.
[272] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 57.
[273] Adam, "Kutsal Mekan", s.179.
[274] Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* s.24-25.
[275] Wach, *Din Sosyolojisi*, s.12.

değildir. Bu tecrübe insanda "orada bir şey var" şeklinde objektif bir his uyandırır. Dolayısıyla bu tecrübede tepki değerlerin yaratıcısı, ilahi ve aktif bir gerçekliğe yöneliktir.

2. Kutsalın tecrübesi nihai varlık olarak kavranan şeye verilen bütüncül bir tepkidir: Yani insan bu tecrübeyi maddi ve manevi bütün unsurlarıyla yaşar.
3. Kutsalın tecrübesi insanın yaşayabileceği en yoğun tecrübedir: Örneğin, kutsalın tecrübesinde hissedilen dini sadakat duygusu ise bütün sadakat duygularına galip gelir.
4. Kutsalın tecrübesi pratiktir: Yani bu tecrübenin insanı harekete geçmeye zorlayıcı bir yönü vardır. Wach, bir tecrübenin gerçek bir kutsal tecrübesi olarak kabul edilebilmesi için bu dört özelliği taşımasının zorunlu olduğunu ifade eder. [276] Ayrıca Wach, kutsalın tecrübesinin teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üç farklı anlatım biçiminin olduğunu söylerek, teorik anlatım ile dindeki inançları, pratik anlatım ile ibadetleri ve sosyolojik anlatım ile dinin sosyal yönünü (dini cemaat, kollektif din ve ferdi din) ifade eder. [277]

Wach'ın kutsalın tecrübesini *sui generis* olarak ele alması, kutsalın mahiyeti, yapısı, anlamı, tezahürleri ve çeşitleri konusunda en etkileyici açıklamayı yapan halefi Eliade'ın görüşleri üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur.[278] Nitekim Eliade, aynı çizgide dinin özü olarak kutsal kavramı/diyalektiği üzerinde durmuştur. Ancak o, kutsalı, Durkheim'in sosyal bir fenomen olarak ele almasına ve Otto'nun teolojik (Hıristiyanlığın üstünlüğünü kanıtlamayı amaçlayan) yaklaşımına karşılık, arkaik toplumlardaki dini tecrübeler üzerinde yoğunlaşarak fenomenolojik açıdan, yani bu dini tecrübeleri yaşayanların gözüyle değerlendirmeye çalışmıştır.[279] Ayrıca Eliade, Leeuw'ün güç kavramından oldukça etkilense de pek çok açıdan bu kavramın ötesine geçerek kutsal kavramını dinin özü olarak kabul etmiş ve din araştırmalarının merkezine yerleştirmiştir.[280]

Eliade'ın kullandığı şekliyle kutsal kavramı, onun çalışmalarını inceleyenler tarafından, en problemli ve en fazla üzerinde durulması gereken kavram olarak düşünülür.[281] *Kutsal* ve *profan* kelimelerinin kökeni olarak sırasıyla, "diğerlerinden hem

[276] Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non- Christian,* s.32-33; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.51.
[277] Wach, *Din Sosyolojisi,* s.21-40.
[278] McCutcheon, *The Discipline of Religion,* s.60; Adam, "Kutsal Mekan", s.180.
[279] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.54; Rennie, *Reconstructing Eliade,* s.21.
[280] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.62.
[281] Rennie, *Reconstructing Eliade,* s.17.

ayrı hem de belli bir sınır içine alınmış" anlamındaki Latince *sancire* ve "özel alanın önünde, dışında bulunan" anlamındaki *pro-fanum* kelimeleri ön plana çıkar. [282] Kutsalın tezahür etmesine "*hiyerofani"* adını veren Eliade, kutsalın kendisini tezahür ettirdiği için insanın onun farkında olduğunu söyleyerek kutsalın ifşa olduğu, *kutsal* ve *profan* arasındaki zıtlığı ifade edebilmek için *"hiyerofaninin diyalektiği"* ve *"kutsalın diyalektiği"* kavramlarını kullanır.[283] Bu diyalektik içerisinde *profan* nesne kendi özelliğini kaybetmeden kutsal özelliğini kazanmaktadır.[284] Eliade'ın *hiyerofani* anlayışına göre, canlı veya cansız, maddi veya manevi her şey tarih boyunca kutsal kabul edilmiştir ancak insanlığın tümü, bu safhalardan aynı anda geçmemiş dolayısıyla bu *hiyerofani*'lerin tümüyle aynı anda tanışmamıştır. Aksine belirli bir tarihi dönemde ve dünyanın belirli bir yerinde her insan topluluğu bazı nesneleri, hayvanları, bitkileri, fiilleri vs. *hiyerofani'*ye dönüştürmüştür.[285] Bu nedenle *hiyerofani*, herhangi bir nesnede, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkabilir veya Eliade'ın ifadesine göre Hıristiyanlık'ta olduğu gibi en yüce şekilde Tanrı'nın İsa Mesih'teki tecellisi olarak ifşa olabilir.[286]

Eliade, kutsalın, insan şuurunun yapısı içinde bir unsur olduğunu ifade ederek, *homo religious* için anlamlı bir dünyanın, kutsalın tezahürü olarak adlandırdığı diyalektik bir sürecin sonucunda gerçekleşeceğine inanır.[287] Çünkü *homo religious* için asıl gerçeklik, mutlak, etkin, şeyleri yaratan ve sürdüren kutsaldır.[288] Dünyadaki varoluşu kutsal ve din dışı varoluş şeklinde açıklayan Eliade bu ayrılığı izah etmek için kilise örneğini verir. Bu örnekte, *kutsal* ile *profan*'ı birbirinden ayıran kilisenin eşiği hem bu iki tür varoluşu ayıran hem de aralarında geçişin sağlanabildiği paradoksal bir yeri ifade eder.[289] Eliade'a göre, ilkel ve eski toplumlar kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelerin yakınında yaşama eğilimine sahipken, çağdaş insan bu duruma erişmeyi başarabilmek için giderek büyüyen bir güçlük hissetmektedir.[290]

Anlamlı bir dünyayı, *kutsal-profan* diyalektiği sürecinin sonucu olarak gören Eliade'ın kutsalı, gerçek, karmaşık, bambaşka, sonsuz, *sui generis* bir yapıya sahiptir ve insanlığın dini tarihi boyunca varolagelmiştir. Eliade'a göre, bu diyalektik bağlamında,

[282] Demirci, "Kutsiyet", C.XXVI, s.495.
[283] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Ali Berktay, İstanbul: Kabalcı Yay., 2003, s.37.
[284] Eliade, *İmgeler Simgeler,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay.,1992, s. 219.
[285] Bkz.Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.37; Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.68.
[286] Eliade, *Kutsal ve Profan,* s.IX.
[287] Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* s.VIII.
[288] Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Yay.,1994, s .25.
[289] Eliade, *Kutsal ve Profan,* s. 5.
[290] Eliade, *Kutsal ve Profan,* s. X-XII.

kutsal kutsal olmayanla var olur. Hatta her şeyin kutsal olarak kabul edilmesi bile *kutsal-profan* diyalektiğini ortadan kaldıramaz. Çünkü kutsalın değeri ancak kutsal olmayanın varlığıyla anlaşılabilir. İnsanların yaşadıkları/yaşayabildikleri bütün tecrübelerin kökeninde kutsal kavramı vardır.[291]

Eliade, dini anlamayı sağlayan ve kutsalın sembolleri olarak kabul ettiği en önemli iki kategori olarak da mit ve ritüeli zikreder. Çünkü ona göre, mitler ve ritüeller, kutsal mekan ve zaman içerisinde gerçekleşir ve *homo religious*'un hayatında önemli bir rol oynar. Örneğin; Evharistiya ayinindeki cemaat, rahibin verdiği ekmeği yemekle kutsalın hazır oluşunu yeniden tecrübe ederler ve bunun sonucu olarak *profan* mekan ve zaman ayin anında kutsal mekan ve zamana dönüşür. Dolayısıyla mit ve ritüel sayesinde *homo religious*'un tecrübesi kutsallaşmış olur.[292]

Buraya kadar genel hatlarına temas edilen *"Eliade'cı Fenomenoloji"* geleneğindeki kutsal kavramının modern Dini Araştırmalar için oldukça teolojik ve ontolojik olduğuna yönelik eleştiriler vardır. Kutsal ifadesinin aşkın, gizemli, bütünüyle öteki ve bilinemez olan *apriori* (önceden var olan) bir dini gerçekliğe/nesneye açıkça veya zımnen atıfta bulunduğu ve bu nedenle analiz edilmeye uygun olmadığı iddiası da bu eleştirilerdendir. Dolayısıyla, kutsal kavramı dinler tarihçileri arasında taraftarları ve bu kavramın yerine alternatif kavramlar kullanmayı teklif eden karşıtları şeklinde ikilemli bir yapı ortaya çıkarmıştır.[293] Bu noktada Smart'ın, dinin özünü ifade etmek için "kutsal" yerine "odak" kavramını kullanmayı teklif etmesi nedeniyle, bu kavramın karşıtları arasında yer aldığı görülür.

3. İman Kavramı

Daha önce fenomenoloji anlayışına değinilen Wilfred Cantwell Smith, dindarın inancını anlamaya yönelik olarak yapılan içeriden anlama-dışarıdan anlama problemi karşısında inanan perspektifine önem veren bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda kutsalı dini somutlaştırdığı gerekçesiyle eleştirerek "kişisel imanı" dinin özü olarak tanımlamıştır.[294] Söz konusu tartışmada agnostik bir tavırdan yana olan Smart ise tarafsızlığını vurgulamak ve dinin özünü ifade etmek için "odak" kavramını kullanmış,

[291] Bkz. Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* s.VIII; Rennie, *Reconstructing Eliade,* s.22; Adam, "Kutsal Mekan", s.200-201.
[292] Eliade, *Kutsal ve Profan,* s.IX; Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.130-132.
[293] William E. Paden; "Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", *Method&Theory in the Study of Religion,* 3/1, 1991, s.1; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 110.
[294] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.68; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 61.

bunu yaparken de Cantwell Smith'e eleştiriler yöneltmiştir. Dolayısıyla burada Cantwell Smith'in "kişisel iman" kavramına temas edilecektir.

"İman" ve "Birikimsel Gelenek" kavramlarının bütün dinlerin temelinde bulunduğunu dile getirerek, bu kavramların din ve dinler kavramları yerine kullanılmasını teklif eden Cantwell Smith'in, iman ile kastettiği şey "kişisel iman"dır. [295] Kişisel imanı ise insanın, gerçek veya farazi olsun aşkın olana yönelik içsel dini tecrübesi olarak tanımlar. O, aşkın kavramıyla Tanrı'yı ima eder. Cantwell Smith'in Tanrı hakkındaki görüşleri muğlak olsa da Tanrı'yı aşkının muadili kabul eder.[296] "Birikimsel Gelenek" kavramıyla da, bir toplumun tarihi süreçte sahip olduğu dini yaşamı hakkındaki objektif verileri kasteder. Bu bağlamda mabetleri, kutsal metinleri, teolojik sistemleri, dans biçimlerini, sosyal kurumları, gelenekleri, ahlaki değerleri ve mitleri vb. objektif veri olarak kabul eder. O, bu verilerin kişiden kişiye ve nesilden nesile aktarılabilir özellikte olduğu için tarihçinin bu durumu gözlemleyebileceğini ifade eder. Bu iki kavramla ister dini olsun ister olmasın bütün insan toplumlarının dini yaşamının tanımlanabileceğini ve kavramsallaştırılabileceğini iddia eden Cantwell Smith için bu kavramları kullanan kişinin, inanan veya inanmayan, Müslüman, Budist, Episkopalyan, Kuveykır, Marksist veya Sufi olması da önemli değildir.[297] Ancak ona göre, her dindar kişinin aşkınla olan etkileşim durumu aynı iken geleneğin gelişiminde az veya çok etkin olsa da olmasa da birikimsel gelenek her insan için farklıdır.[298] Yani, birikimsel gelenek değişken ve tarihsel olarak gözlemlenebilir iken kişisel iman aşkın ve gözlemlenemezdir.[299] Bu doğrultuda Din Fenomenolojisi'nin görevini, insanlığın dini hayatının birikimsel gelenekleri hakkında farkındalık yaratmak ve bu geleneklerin hizmet ettikleri kişisel imanı keşfetmek olarak belirler.[300]

Kişisel imanın bütün dini geleneklerin evrensel gerçekliği olduğu görüşünü benimseyen Cantwell Smith'e göre iman, belli bir dini geleneğe değil, dini geleneklerde ifade edilenin ötesindeki hakikati/gerçekliği kavramak demektir. Yani kişisel imanla, tüm dini geleneklerin nihai referansı olan aşkın varlığa yönelik bağlılık ve teslimiyeti dile getirir.[301] Dolayısıyla Cox'a göre o, kişisel imanı tanımlarken onun ötesinde bulunan

[295] Kuşcu, Emir- Aydın, Mahmut, "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, S. 23, s. 50.
[296] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s.155.
[297] Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 141; Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.36-37.
[298] Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 168.
[299] Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 140-141.
[300] Kuşcu, *Dinleri Anlamada…,* s. 139.
[301] Hasan Tanrıverdi, "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W.Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)", *International Journal of Social Science,* Vol. 6, Issue 7, July 2013, s.1052.

aşkın olarak isimlendirdiği şeye atıfta bulunur. Dolayısıyla onun aşkın kavramıyla Eliade'ın kutsal kavramı aynı şeyi ifade eder. Ancak Cantwell Smith'e göre aşkın olan herkes için aynı olmasına rağmen din fenomenoloğu aşkın olanı ancak tezahürleri ve ifadeleri aracılığıyla inceleyebilir fakat onların ötesini göremez. [302]

Dinin özünü kişisel iman olarak belirleyen Cantwell Smith'in düşüncesi, "Dini geleneklerin doktrinleri, inançları ve pratikleri farklı özelliklerde olmasına rağmen aşkın olana verdikleri karşılık bakımından dindarların kişisel imanı (imanî tavrı) aynıdır." şeklinde özetlenebilir. [303] Dini geleneklerin iman anlayışlarını değerlendiren Cantwell Smith için Budizm'de Tanrı inancının tartışılmaması hatta bu tartışmanın gereksiz görülmesi Buda'nın imansız olduğunu göstermez. Nitekim ona göre, Buda'nın cesaret ve merhamet gibi konularla ilgili görüşleri onun imanının kanıtıdır. Nihayetinde Cantwell Smith için asıl mesele Budistlerin Tanrı'ya yani onun varlığına inanıp inanmamaları değil, bir imana sahip olup olmamalarıdır.[304]

Robert Baird dinle ilgili kategorileri değerlendirdiği eserinde, Cantwell Smith'in dindarın dini tecrübesini somutlaştırdığını iddia ettiği "din" kavramı yerine "iman" kavramını kullanmayı teklif etmesine itiraz eder. Çünkü ona göre, din kavramı dindarın dini tecrübesini ne kadar somutlaştırıcı ise iman kavramı da aynı şekilde somutlaştırıcı özelliğe sahiptir.[305]

Fitzgerald'e göre, Cantwell Smith'in aşkın kavramı muğlaktır, dolayısıyla aşkın kavramlarla empirik kavramlar arasındaki ayrımı daha fazla netleştirmelidir.[306] Donald Wiebe, Robert A. Segal ve Frank Whaling gibi din bilimcileri, Cantwell Smith'in dindarın kişisel imanının yöneldiği aşkın kavramının ve Otto'nun çizigisini takip eden Eliade'ın kutsal kavramının ontolojik ve özsel kavramlar olduğunu düşünerek, onların tavrının Din Fenomenolojisi'nden ziyade teolojik olduğunu ifade eder. Onlar, Cantwell Smith ve Eliade'ın dinin özü ile ilgili görüşlerini Durkheim ve Freud'un indirgemeciliği gibi olmasa da indirgemeciliğin bir başka çeşidi olarak değerlendirirler.[307]

Ayrıca bu noktada, dinin özünü ifade etmek için kullanılan ve Smart'ın kimi zaman Eliade'ı değerlendirirken işaret ettiği *arketip* kavramına kısaca değinmekte yarar vardır. Kelime olarak arketip kavramı, Yunanca *arkhe* (başlangıç, ilk) ve *tupos* (şekil, kalıp, model) kelimelerinden oluşmakta ve *özgün/orijinal model*, *prototip* veya *ilk model*

[302] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.213.
[303] Cantwell Smith, *Faith and Belief*, New Jersey: Princeton University Press, 1979, s.170.
[304] Cantwell Smith, *Faith and Belief*, s.32; Kuşcu, *Dini Anlamada…,* s.145.
[305] Robert Baird, *Category Formation and the History of Religions*, Paris: The Hague, 1971, s.127.
[306] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.47.
[307] Whaling, "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies,* s.20.

anlamlarını ifade etmektedir. Helenistik dönemden itibaren farklı şekillerde kullanılan bu kavram 20. yüzyılda Carl Gustav Jung (1875-1961) ve Eliade tarafından sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Jung'a göre bu kavram, dünyanın her yerinde benzerlikler taşıyan düşünce modelleridir. O, bu tür arketipik imgelerin ve düşüncelerin kalıtsal olarak geçtiğini ve her insanın bilinçaltında bulunduğunu düşünür.

Eliade ise bu kavramın "paradigma" ve "örnek model" anlamlarını ön plana çıkarır. O, modern dönem öncesindeki geleneksel düşünceyi temsil eden toplumların temel dini tasavvurunun arketip kavramına dayandığını ifade ederek, "Bir nesne ya da bir eylem, bir arketipi taklit ve tekrar ettiği ölçüde gerçeklik kazanmaktadır." görüşünü ortaya koyar. Dolayısıyla ona göre örnek bir modele sahip olmayan her şey anlamdan yoksundur yani gerçekliğe sahip değildir. Örnek modeller kozmogonik mit aracılığıyla nakledilir ve bu mit insanların ve kainatın yaratılış biçimini ve nedenini izah ederek insanın varoluşunu anlamlı hale getirir. Varoluşun anlamı, Tanrı eseri olan kozmogoniye atıfla ortaya çıkar ve dolayısıyla da kutsal ve aşkın bir boyut kazanır. Bu noktada Adıbelli, Eliade'ın arketip kavramının senkretik bir yapı arzettiğini ve Jung'un teorisinden önemli izler taşıdığını ifade eder.[308]

Cox'a göre, özellikle Jung, mit, ritüel ve sembol gibi din araştırmalarındaki fenomenolojik tipolojilerle yakından ilişkili formlarda ifade edilen insanın kolektif bilinçaltındaki temel ve evrensel arketipleri tanımlayarak dini anlamaya yönelik önemli katkı sağlar. Bu arketipler doğrudan fenomenolojik tipolojiler oluşturmasa da insanın sağlıklı düşünmesi konusunda yapıcı bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla arketip kavramıyla ilgili analizlerin en azından dini inanç ve pratiklere yönelik empatik tavrı geliştirmeye yönelik katkısı göz ardı edilmemelidir.[309]

C. Din Fenomenolojisinin Temel Özellikleri

Geçmişten günümüze diğer dinlerin ve dindarların dini tecrübesinin nasıl ele alındığına bakıldığında temel üç yaklaşım tarzının ortaya çıktığı görülür. Birincisi, her bir dini geleneğin tarihi unsurlarını birbirleriyle karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı hedefleyen *"tarihi karşılaştırma yöntemi"* (tasvircilik); ikincisi, tek bir dini geleneğin (din bilimcisinin mensubu olduğu geleneğin) tek ve mutlak doğru din olduğu varsayımından hareketle diğer dinleri araştırma konusu yapan

[308] Bkz. Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.49-59; "Mircea Eliade'ın Türkçeye Çevrilen Din Bilimi Çalışmalarının Tanıtımı ve Çevirilerin Değerlendirilmesi", *Bilimname,* XVII, 2009/2, s.196-197.
[309] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 98.

"konfessiyonal yöntem" (kural koyuculuk) ve dinleri kendi taraftarlarının yaşamlarında yansımasını bulduğu şekliyle oldukları gibi inceleme konusu yapmayı hedefleyen *"fenomenolojiik yöntem"* (anlama)'dir.[310]

Son dönemlerde Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi'nden bağımsız ve özgün disiplin olarak anlaşılmakta ve dinde ortaya çıkan tüm fenomenleri sistematik ve mukayeseli bir şekilde tasnif eden, onları "anlamaya" ve "yorumlamaya" çalışan bir disiplin olarak algılanmaktadır.[311] Ancak Din Fenomenolojisi'nin belli başlı parametrelerini ortaya koymak oldukça zordur. Çünkü ortaya çıkışından günümüze din fenomenoloğu kadar Din Fenomenolojisi olduğu genel kanaati din bilimcilerince kabul edilir. Bu görüşü destekler nitelikte Din Fenomenolojisi'yle ilgili önemli çalışmaların sahibi Mustafa Ünal da eserinde dokuz farklı Din Fenomenolojisi'nden bahsederek, din fenomenologlarının görüşleri bağlamında bu fenomenolojileri incelemiştir.[312] Dolayısıyla burada Din Fenomenolojisi'ni bir disiplin olarak görmeye sevk eden ve kendisini diğer dinleri araştırmada kullanılan söz konusu yaklaşımlardan ayıran veya kimi zaman onlarla birleştiren temel özellikler incelenecektir.

1. *Epoche* (Paranteze Alma) Yöntemini Kullanma

Din Fenomenoloğu dini fenomenlerin anlamını ortaya çıkarmayı temel görevi olarak kabul ederken, dini inançların dayandırıldığı referans noktalarını dikkate almaz ve dini hükümlerin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığıyla ilgilenmez. Çünkü bunlar Din Felsefesi'nin veya Teoloji'nin görev alanına girer.[313] Dolayısıyla temel görevini gerçekleştirmek amacıyla Din Fenomenolojisi'nde kullanılan başlıca yöntemler, *epoche, empati* ve *eidetik vizyon*'dur. Smart'ın metodolojik agnostisizm yöntemini üzerine temelendirdiği ve "Husserl'ci Fenomenoloji"den ödünç alınarak (Husserl ise paranteze alma kavramını matematikçilerden ödünç almıştır) kullanılan *epoche* yöntemi, Din Fenomenolojisi'nde kendine has bir yer edinmiştir.[314]

Özgün ve saf fenomenlerin anlamına erişebilmek için kişinin önyargılarını, fikirlerini ve inançlarını paranteze almasını ifade etmek için Husserl'in kullandığı *epoche* kavramı, askıya almak *(suspension)* veya paranteze almak *(bracketing)*

---

[310] Kuşcu-Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi", s.41; Ünal, *Din Fenomenlojisi,* s.IV.
[311] Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol", s.74.
[312] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 98-147.
[313] King, "Din İncelemesinde…", s.69.
[314] Cox," Methodological Views on African Religions", *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, Ed. Elias Kifon Bongmba, UK: Blackwell Publishing, 2012, s.26.

anlamlarını ifade edecek şekilde Grekçe "ben geri duruyorum" anlamındaki *epecho* fiilinden türetilmiştir.[315] Husserl bu yöntemi, hakikatin bilgisini araştırırken ontolojik sorularla ilgili yargılar konusunda tarafsızlığın zorunluluğunu belirtmek için kullanmıştır. *Epoche* kavramıyla Husserl'in vurgulamaya çalıştığı şey, bilincin dışındaki gerçek dünyanın varlığına atıfta bulunmaksızın tecrübenin doğasının uygun bir şekilde açıklanabilmesidir. Yani ona göre insan, dünya hakkında her daim sahip olduğu varsayımlarını paranteze alarak tecrübenin doğası hakkında bilgi sahibi olabilir. [316]

Dhawamony *epoch*'u, fenomenlerin kendi adına konuşmalarına izin vermek için fenomenlerle ilgili önyargıları askıya almak olarak tarif eder.[317] Dolayısıyla Felsefi Fenomenoloji'de olduğu gibi din fenomenoloğu önceki fikirlerini, düşüncelerini, kanaatlerini ve inançlarını askıya/paranteze alarak dini fenomenlerin konuşmalarına izin vermelidir. Örneğin; din fenomenoloğu, İsa Mesih'in Tanrı'nın hakiki ve tamamlanmış vahyi olduğuna inanan bir Hıristiyan ise, sahip olduğu önyargısını askıya/paranteze almalı ve dini fenomenleri Hıristiyan önyargıların süzgecinden geçirmeden kendi adlarına konuşmalarına izin vermelidir.[318]

Leeuw, Husserl'e ait pek çok kavramı kullandığı meşhur eserinde, dini fenomenlerle ilgili yapılan gözlemin, görünümlerin arkasındaki varsayımlar üzerine değil fenomenlerin kendisiyle sınırlandırmasını *epoche* yöntemi için temel ilke olarak kabul eder.[319] Leeuw, gözlemcinin *epoche* yöntemiyle dinin subjektif doğasını ve objektif anlamını elde edilebileceğini düşünür.[320] Kristensen ise, inananın inancından başka dini gerçeklik yoktur anlayışını benimseyerek, dini fenomenlerle ilgili teolojik ve evrimci varsayımları eleme yoluyla *epoche* yöntemini kullanır. Nitekim dinin doğası, fonksiyonu, amacı veya anlamı hakkındaki akademik teorilerde askıya/paranteze alınması gereken unsurlardır.[321] Çünkü *epoche* yöntemi indirgemecilik karşıtı olduğundan din fenomenoloğu fenomenleri dindarların hayatında göründükleri biçimde tasvir etmek için bütün kişisel ön kabullerini askıya/paranteze almak zorundadır. [322]

---

[315] Bkz.Alıcı, "Kutsala Giden Yol", s.77; Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s.103; Allen, "Din Fenomenolojisi", s.442; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 31.
[316] Lewis-Staehler, *Phenomenology,* s.5; Summer B. Twiss, *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion,* USA: University Press of New England, 1992, s.3.
[317] Dhawamony, *Phenomenology of Religion,* s.17.
[318] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.50.
[319] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 646.
[320] Cox,"Methodological Views on African Religions", s.27.
[321] Bkz. Kristensen, *The Meaning of Religion,* s. 6; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 115; Capps, *Religious Studies,* s.124.
[322] Kuşcu, *Dinleri Anlamada…,* s.36.

Ünal, *epoche* (paranteze alma) yönteminin uygulanışını şu şekilde örneklendirir: Fenomenolog,*"Ben, Kuran'ın Allah'ın sözü olduğuna inanıyorum"* diyen birisine şöyle karşılık verebilir:*"Hadi, senin ifadenin doğru olup olmadığını bir an için paranteze alalım.*" ve ardından şu soruyu sorabilir:*"İnanıyorum kelimesiyle ne kastediyorsun? Senin ifaden delil değildir. Ne demek istediğini tasvir et!*" veya şöyle diyebilir:*"Aslında, senin de dediğin gibi Kuran'ın gerçekten Allah'ın sözü olup olmadığı üzerinde durmamız gerekir, fakat bunu yapmadan önce bu meseleyi paranteze alalım ve Allah'ın sözü ile ne kastettiğini soralım. Ancak bu terimle ne kastettiğini tasvir ettikten sonra, ifadenin doğruluğunu ve yanlışlığını seninle tartışabilirim.*" Burada amaç, fenomenoloğun araştırma esnasında, inancını, duygusunu ve ön fikirlerini ön plana çıkarmadan fenomenlere tarafsız bir şekilde yaklaşmayı başarabilmesidir.[323]

Hollandalı din fenomenoloğu C. Jouco Bleeker (1898-1983), *epoche* yöntemini önyargıların askıya alınması olarak tarif ederek, bu yöntemin din fenomenoloğunu incelediği dini fenomenler karşısında önyargılarına göre hüküm vermeyen bir dinleyici pozisyonuna yerleştirdiğini ifade eder. İngiltere'nin Lancaster Üniversitesinde görev yapan din bilimcisi Robert A. Segal (1948-…) ise, dinle ilgili önyargıların paranteze alınması anlamında kullanılan *epoche* yöntemiyle, dinle ilgili bir önyargının gerçekteki öneminin değil inanan açısından öneminin vurgulandığını düşünür. Segal, din fenomenologlarının *epoche* yönteminin nasıl uygulanacağını açıklamayı ihmal ettiklerini dile getirir. Çünkü ona göre, önyargıları paranteze almayı teklif etmek başka bir şey iken bunu başarabilmek oldukça başka bir şeydir. [324]

Klasik fenomenolojiye çeşitli eleştiriler yönelten Waardenburg *epoche*'u, din araştırmacısının doğal dünyasını askıya alması, insanın varoluşsal temel sorunlarına açık olması ve incelediği özel nesneye odaklanması olarak tarif eder.[325] Dolayısıyla o, eğer doğruluk ve gerçeklikle ilgili önyargılar askıya/paranteze alınarak fenomenlerin kendi adına konuşmaları isteniyorsa, bu iş için sahici/otantik olmayan (inauthentic) bir doğruluk ve gerçeklikle ilgilenen sahici/otantik olmayan (inauthentic) bir felsefeyi gerekli görür.[326]

Amerikalı Dinler Tarihçileri O. Petterson ve H.Akerberg, "Bilim adamı belli bir ölçüde, kendi çağının düşüncelerine teslim olmuştur." anlayışını benimseyerek, din

[323] Ünal, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Elazığ, 2000, S.5, s.233.
[324] Robert A. Segal, "In Defense of Reductionism", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion,* Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 150.
[325] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 106.
[326] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 130.

fenomenoloğunun ne kadar önyargılarından kurtulmak istese de kültürel, sosyal ve psikolojik etkilenmelerden kurtulamayacağını ve mükemmel bir *epoche* yönteminin uygulanamayacağını ifade ederler. Dolayısıyla onlara göre *epoche* yöntemi, gözlemcinin önyargılarını asgariye indirme çabasıdır.[327]

2. Empati Yöntemini Kullanma

Din Fenomenolojisi'nde dini fenomenlerin anlamına ulaşmak için kullanılan ikinci anahtar yöntem *empati*'dir. Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *empati* yöntemi Husserl felsefesine dayandığı için, Husserl'in *empati* anlayışı şöyle özetlenir: Kişisel bilinç hem özel hem de evrenseldir. Kişisel bilincin sınırlılıkları olmakla beraber rasyonalitenin evrensel bir şekline de sahiptir. Yani gözlemci özel ve bireysel olmasına rağmen başkalarıyla paylaştığı ortak bir dünya anlayışına da sahiptir. Bu ortak dünya anlayışı *empati* yoluyla sağlanır ve öznelerarası *(intersubjectivity)* bir niteliğe sahiptir. Bu kavram Din Fenomenolojisi'ne aktarıldığında din bilimcisi dini gerçeklerin içsel anlamına *empati* yoluyla nüfuz edebilir.[328]

Leeuw'ün fenomenologların görünümleri yorumlarken üzerinde ısrarla durmaları gerektiğini düşündüğü ve *"bütün sanatlar ve zihin bilimleri için zorunlu olan aktörün ilkel beşeri sanatı"* [329] olarak tanımladığı sempatik müdahale *(sympathetic interpolation)* yöntemi için Smart *empati* (einfühlung) kavramını tercih eder.[330] *Empati,* dindarın dini tecrübesini tam anlamıyla anlayabilmek için araştırmacının kendini onun yerine koymak suretiyle, onun duygularını ve içyüzünü anlaması olarak tanımlanır.[331] *Empati*, birinin başkasının zihnindekileri elde etmesi olarak da ifade edilir.[332] Bu yöntemin temel amacı, araştırmacının inanana ait niyetler ve anlamlarla ilgili derin bir kavramayı gerçekleştirmesine yardımcı olacak duygudaşlığı sağlamaktır.[333]

Dhavamony, dini bir fenomeni anlamanın inananın dini tecrübelerine, düşüncelerine, duygularına, fikirlerine vb. yönelik empatiyle mümkün olacağını ifade eder. Bu anlama eylemi inananın tecrübe, duygu ve düşüncesinin tekrar edilmesi anlamına gelmez. Taklit edici (imitative) veya tekrar edici tecrübe inananın tecrübesini

[327] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.52-53.
[328] Cox, *A Guide to the Phenonenology of Religions,* s. 213.
[329] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.675.
[330] Cox, "Methodological Views on African Religions", s.28.
[331] Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.78.
[332]Wendy Doniger O'Flaherty, "The Uses and Misuses of Other People's Myths", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion,* Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 331.
[333] McCutcheon, *The Insider/Outsider…,* s.3.

anlamanın bir koşulu da değildir. Örneğin, birisi oldukça sakinken diğeri heyecanlı olabilir veya neşeli olan birisi diğerinin üzgün olduğunu bilebilir. Ancak söz konusu kişinin üzgünlüğün ne olduğunu tam olarak anlaması için daha önceden üzgünlük hissini yaşamış olması gerekir. Dolayısıyla *empati*, kişinin kendi davranış ve tecrübesiyle aynı temele dayanan diğer kişinin davranış ve tecrübesini anlamayı ifade eder. Bu nedenle, dini bir eylemi veya ritüeli herhangi bir şekilde tecrübe etmeyen bir kişi söz konusu eylem veya ritüelin anlamını kapsamlı bir şekilde elde edemez.[334] Bu bağlamda Allen, çoğu fenomenoloğun, *empati*'nin gerçekleştirilebilmesi için, araştırmacının en azından özel bir dini tecrübeye sahip olması gerektiğini düşünürken, fenomenologlardan bazılarının araştırmacının bir dini tecrübeye sahip olmasının başkalarının dini tecrübelerinin anlamını elde etmede önyargılı davranmasına sebep olduğunu/olacağını düşündüklerine dikkat çekmektedir.[335]

Tek dini gerçekliği inananın inancı olarak kabul eden Kristensen'in çizgisinde Cantwell Smith, dini fenomenlerin inanan açısından ele alınmasının ve içeriden öğrenmeye önem verilmesinin gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre, herhangi bir fenomeni dışarıdan tasvir etmek, onu inanan için kabul edilemez bir şey yapmaktır. Bu noktada Cox, *empati* ile fenomenoloğun bir mümin haline gelmeyeceğini dolayısıyla fenomenoloğun empatik bir tutum sergilemede ısrarcı olması gerektiğini vurgular. Cox, empatik bir tutumun dinle ilgili garip veya alışılmamış ifadeleri anlamadaki yetersizliğinden dolayı, fenomenoloğun tecrübesine yabancı olanı aşina olduğuna tercüme ederek kendi tecrübesine dahil etmesi anlamında *"empatik müdahale"*yi teklif eder. Ona göre yaptığı çalışmalarda dünya dinlerine ait ifadelerin batılılar için anlaşılmaz göründüğünü ifade eden Cantwell Smith'in, anlaşılmaz görünen bu ifadeleri batılıların aşina oldukları ifadelere tercüme ederek onların hayatına katması *"empatik müdahale"* için önemli bir örnektir.[336]

Cox, hakikat problemi bağlamında *empati* ve *epoche* arasındaki gerginliğe dikkat çeker. Çünkü herhangi bir dinin hakikat iddiaları hakkında *epoche* yöntemini uygulamak bu dinin mensublarının bakış açılarından uzak durmayı gerektirir. Bu bağlamda Cox, "*empati-epoche"* gerginliğini ortadan kaldırmak için Smart'ın, daha sonra ayrıntılı bir

[334] Dhawamony, *Phenomenology of Religion,* s.18-19.
[335] Allen, Din Fenomenolojisi, s. 457.
[336] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.53-54; "Methodological Views on African Religions", s.27-28.

şekilde ele alınacak olan, inananın his, tavır, tutum ve kanaatlerine atıfta bulunarak yapılan tasviri ifade eden *"anlamlı epoche"* yöntemine dikkat çeker.[337]

3. Tasvirci *(Deskriptif)* Olma

Felsefi Fenomenoloji tasvirci bir disiplin/yaklaşım olma amacı taşır. Bu bağlamda fenomenlerin kendilerine doğru yöntemle bakılmaları halinde insan bilincine açıkça ve doğru şekilde kendilerini sunmaları fenomenolojide *"şeylerin (fenomenlerin) kendisine yönelmek"* anlamında, Almanca "*Zu den Sachen!"* ve İngilizce*"Back to the things themselves"* şeklinde slogan haline gelmiştir. Aynı şekilde bu söz Din Fenomenolojisi'nin de temel sloganı olmuştur. [338] Bu sloganla Din Fenomenolojisi'nin tasvirci özelliğine yapılan vurgu şu şekilde özetlenir: *"Literal olarak tercüme edildiğinde bu slogandaki şeyler ifadesi, mümkün olduğu kadar bütün nesne çeşitlerini kapsayacak şekilde en geniş anlamda ele alınmalıdır. Diğer sloganlar gibi bu slogan gücünü, kendisine sahip olduğu anlamın daha fazlasının yüklenmesinden kazanır. Bir Alman herhangi birine bu sözü söylediğinde 'kendi işine bak' demiş gibi bir anlamı ifade eder. Bu slogan, kendilerini ifşa ettikleri özel bağlamlarında bir fenomen olan tüm nesne çeşitlerinin tasviriyle ilgilenmesi noktasında araştırmacıyı uyarır.*[339]

Dinler Tarihi'nin tasvirci üslubundan farklı olarak Din Fenomenolojisi tasvir süreciyle birlikte analitik yöntemi kullanarak en basit şekliyle dini fenomenleri "anlama"yı amaçlar.[340] Din Fenomenolojisi'nin en temel amacı dini fenomenleri açıklamaktan ziyade onları tam anlamıyla tasvir etmek olduğundan[341] Cox'un ifadesiyle, din fenomenoloğunun ilk görevi, olgunlaşmamış yorumlardan kaçınarak dini fenomenlerle (şeylerin kendileriyle) ilgili verileri doğru bir şekilde tasvir etmektir. Bu görevi başarabilmesi için yapması gereken, dini fenomenlerle ilgili sözleri, eylemleri, mimikleri, şarkıları, sembolleri ve inananın açıklamaları gibi unsurları inananın tanıklığına uygun bir şekilde tasvir etmektir. Ancak Cox, din fenomenoloğunun kendisine ait yargılarının, dini fenomenlerle ilgili verileri inananın tanıklığı açısından tasvirinde muhakkak etkili olacağını dile getirir. Cox, tasviri etkileyen bu olumsuzluktan

---

[337] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.57.
[338]Bkz.Lewis-Staehler, *Phenomenology,* s.5; Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 442; Alıcı, "Kutsala Giden Yol", s.76.
[339] Richard Schmith, "Phenomenology", *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967, Vol.6, s.137.
[340] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.82; King, "Din İncelemesinde*... ",* s.10.
[341] Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.79.

kurtulmak için "*empati-epoche"* gerginliğinde olduğu gibi Smart'ın *anlamlı epoche* yönteminin uygulanmasını teklif eder.[342]

Günümüzde din fenomenologlarının büyük çoğunluğu kendilerini sadece tasvir yapmakla sınırlandırmaz. Bu nedenle din fenomenologlarının sadece tasvirci bir yaklaşımı benimsemeleri gerektiği iddia edilerek, onların dini fenomenler hakkındaki verileri tasvir etmenin ötesine geçmekle eleştirildiği görülür.[343]

4. Eidetik Vizyon (Eidetic vision) Yöntemini Kullanma

Fenomenolojik metot, genellikle *epoche* ve *eidetik vizyon* olarak özetlenir. Çünkü Husserl Fenomenolojisi'nde objektif fenomenlerin esas anlamlarıyla ilgili objektif bir anlamaya erişebilmek için *epoche* ve *eidetik vizyon* yöntemlerinin birlikteliğine ihtiyaç vardır. Husserl'in düşünülebilir olan her şeye uygulanabileceğini düşündüğü *eidetik vizyon* yöntemi, yapılarından hareket ederek fenomenlerin asli anlamını sezme olarak tanımlanır. Husserl'in şekil, form ve düşünce gibi anlamlara gelen Grekçe *eidos* kavramından türettiği bu yöntem *eidetik redüksiyon* olarak da isimlendirilir.[344]

Din Fenomenolojisi metodolojisinde *eidetik vizyon* yöntemi, dini fenomenlerin esas anlamlarını araştırma amacına hizmet etmektedir.[345] Çünkü bu yöntem, derin dini tecrübenin ve inancın ifadeleri olan dini verilerin anlamını kavramayı hedefler. Bu yöntem aracılığıyla Din Fenomenolojisi, dindar insanlar tarafından tecrübe edildiği ve yaşandığı şekliyle dini fenomenlerin derin bir anlamını elde etmeyi sağlar.[346] Sharpe, *eidetik vizyonu*, gözlemcinin bir durumun temellerini görebilme veya bir fenomenin olmuş olduğu, olabileceği ya da olması gerektiği şeye karşıt olarak gerçek özünü algılama kapasitesi olarak tanımlar.[347]

Bu yöntemin amacı, dini fenomenlerin özünü araştırmak ve onların özünü ortaya koymak olduğundan Cox, Eliade'ın dinin anlamıyla ilgili yorumunu *eidetik vizyon* için en önemli örnek sayar. Cox, Eliade'ın Husserl'in *eidos* anlayışından haberdar olmasına rağmen, çalışmalarını onun kavramları üzerine temellendirmediğini ve açıkça *eidetik vizyon* kavramını kullanmadığını bilerek bu örneklendirmeyi yapmaktadır. Çünkü Cox'a

---

[342] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.58-59.
[343] Bkz. Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 454, 458.
[344] Bkz. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology,* Translated by D. Cairns, The Hague, 1977, s.69-70; Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 443; Ryba, "Phenomenology of Religion", s.104; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.39, 43; King, "Din İncelemesinde…", s.10.
[345] Dhavamony, *Phenomenology of Religion,* s.18.
[346] King, "Din İncelemesinde…", s.70.
[347] Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.117-118.

göre, Eliade'ın kutsalın tezahürünü ifade eden *hiyerofani* kavramı, din fenomenologlarına dinin anlamını açan anahtar bir kavramdır. Eliade bununla, dinin evrensel özü hakkında bütün sosyal ve kültürel bağlamlarda uygulanabileceğine inandığı bir kavramı inşa etmiştir.[348] Aynı şekilde Leeuw'ün "güç", Cantwell Smith'in "iman" ve Smart'ın "odak" kavramlarının dinin esas anlamını veya özünü ortaya koyma amacı taşıyan birer *eidetik vizyon* anlayışı olduğu söylenebilir.[349] Ancak, bu noktada *eidetik vizyon*'un dinin esas anlamıyla ilgili objektif bilgi sunma iddiasına yönelik olarak bu yönteminde bir çeşit subjektiflik taşıdığı eleştirileri vardır. Bu eleştirilerin sebebi zikredilen örneklerde olduğu gibi, farklı fenomenologların aynı fenomenleri incelerken ve fenomenolojik metottan istifade ettiklerini iddia ederken sürekli olarak farklı *eidetik vizyon* yöntemleri ortaya koymalarıdır. Bu nedenle Din Fenomenolojisi'nin tarafsızlığını yitirebileceği ileri sürülmektedir.[350]

Buraya kadar zikredilen bilgiler tam anlamıyla Din Fenomenolojisi'nin temel parametrelerini ortaya koymada yeterli olmasa da genel bir bakış açısı kazandırmaya yöneliktir. Bu bağlamda Allen, Din Fenomenolojisi'yle ilgili çalışmasında otonom olarak gördüğü bu disiplinin/yaklaşımın özelliklerini dokuz başlık altında değerlendirir. Ona göre Din Fenomenolojisi; mukayeseli ve sistematiktir, empiriktir, tarihidir, tasvircidir, indirgemeciliğe karşıdır, otonomdur, yönelmişlik özelliği vardır, *epoche* ve *empati* yöntemlerini kullanır ve temel yapıları ve manaları anlamayı hedefler.[351]

Hindistan asıllı Karşılaştırmalı Din Profesörü Arvind Sharma (1940-…), Din Fenomenolojisi'nin temel özelliklerini ele aldığı *"To the Things Themselves (2001)"* adlı eserinde, Din Fenomenolojisi'ndeki farklılıkların mevcudiyetine işaret ederek genel anlamda üzerinde ittifak olunan Din Fenomenolojisi'nin ayırt edici özelliklerini beş maddede özetler. Bu özellikler; Din Fenomenolojisi'nin tematik, sempatik, değer yargısız, yorumlayıcı oluşu ve dini fenomenlerin yapılarını incelemesidir.[352]

Michael Pye (1946-…) ise, Din Fenomenolojisi'nin en önemli iki özelliğinin, hakikat ve değer konularını paranteze alan tarafsız bir metodolojik yapı sunarak, din

[348] Cox, Methodological Views on African Religions", s. 29-30
[349] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 211-212.
[350] Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 462; Alıcı, "Kutsala Giden Yol", s.113.
[351] Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 453-458.
[352] Arvind Sharma, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin, New York-2001, s.33.

araştırmalarını Hıristiyan teolojisinin kontrolünden çıkarması ve inanan açısından dini verilerin anlamının önemini ortaya koyması olarak ifade eder. [353]

Genel anlamda Din Fenomenolojisi'nin tasvirciliği ve kullandığı yöntemlerle ilgili din fenomenologlarının anlayış birliğine sahip oldukları söylenebilir. Ancak özellikle *epoche* ve *eidetik vizyon* yöntemlerinin Felsefi Fenomenoloji'de de kullanılmasından hareketle, din fenomenologları arasında Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda çeşitli görüş ayrılıkları mevcuttur. Dolayısıyla bu noktada söz konusu ilişkinin genel özelliklerine temas edilecektir.

II. Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji Arasındaki İlişki

Felsefi Fenomenoloji'nin Din Fenomenolojisi'nin içeriği, metodu ve yönü üzerindeki etkisinin ne olduğu dolayısıyla aralarındaki ilişkinin nasıl bir özellik taşıdığı oldukça tartışmalı bir konudur. Bu konu hakkında din bilimcilerinin bazen aynı fikirde olsalar da birbirlerinden oldukça farklı görüşler ortaya koymaları bu durumun kanıtı niteliğindedir. Burada, bu konuyla ilgili öne çıkan görüşlere temas edilecektir:

Husserl'ci Felsefi Fenomenoloji'nin Dini Araştırmalar üzerinde oldukça etkili olduğunu düşünen Capps, Din Fenomenolojisi'nin Husserl'ci Fenomenoloji'ye dayandırıldığını ve hem Felsefi Fenomenoloji'den hem de Dinler Tarihi'nden beslendiğini düşünür. O, din bilimcilerinin çoğunluğunun Din Fenomenolojisi'nin felsefecilerden ziyade dinler tarihçileri tarafından şekillendirildiğine yönelik kabullerini dile getirir. Din Fenomenolojisi ile Dinler Tarihi'nin övgüye layık ve birbiriyle yer değiştirebilecek nitelikteki anlayışlar olduğuna dolayısıyla onları birbirinden ayırmanın güçlüğüne işaret eder. Capps, Husserl'in fenomenolojik anlayışına dayanmasına rağmen Din Fenomenolojisi'nin kurucularının Tiele ve Saussaye olduğunu dolayısıyla ilk din fenomenologları olarak onların kabul edildiğinin altını çizer. Onların ilk din fenomenologları olarak kabul edilme nedeninin de, dini/dinleri incelerken dinin özel terimleri aracılığıyla "tasvirci" bir sınıflama sistemi kullanmaları olduğunu söyler. Capps, Tiele ve Saussaye geleneğinin 20. yüzyılda Leeuw, Kristensen ve Eliade gibi din fenomenologları tarafından geliştirilerek devam ettirildiğini günümüzde de bu geleneğin onların öğrencileri ve taraftarları tarafından sürdürüldüğünü zikreder. Bu noktada Capps,

[353]Michael Pye, *Comparative Religion: An Introduction Through Source Materials*, Harper and Row, New York, 1972, s.284.

günümüz din fenomenologları bağlamında Felsefi Fenomenoloji'nin kurucularıyla olan çoğu ilişkinin inkar edilme safhasına gelindiğine dikkat çeker. [354]

Capps, Din Fenomenolojisi'nin ve Felsefi Fenomenoloji'nin terminoloji ve metot açısından ortaklık taşısa bile amaçları bakımından birbirinden oldukça farklı olduğunu ifade eder. Ona göre, Felsefi Fenomenoloji'nin amacı felsefeye daha etkili bir hareket noktası kazandırmaktır. Bu nedenle de Felsefi Fenomenoloji'nin stratejisi, *numen* ile ilgili önyargılardan uzak durarak fenomenin yapısına odaklanmaktır. Dini Araştırmalar içerisinde özel bir gelişme olarak görülen ve en yaygın kullanılan haliyle *epistemoloji* ve *ontolojiyle* daha az ilgilenen Din Fenomenolojisi ise, dinin tezahür eden ve emprik özelliklerine odaklanır. Capps'e göre, bu iki türün de fenomenoloji olarak nitelendirilmesinin nedeni ikisinin de fenomenlere, özel nedenlere ve soyutlanamaz verilere odaklanmanın hakikati kavramada en uygun yöntem olduğuna inanmasıdır. [355]

Sharma, Din Fenomenolojisi'nin ve Felsefi Fenomenoloji'nin her ikisinin de iki farklı anlama sahip olduğunu ve bu anlam farklılıkları unutulmadan aralarındaki ilişki hakkında bir genelleme yapılabileceğini ileri sürer. Ona göre, Felsefi Fenomenoloji'ninin birinci anlamı, 20. yüzyıl öncesinde kullanılan daha geniş anlamıyla, "belirli bir konuda yapılan tasvirci çalışmayı veya gözlenebilir fenomenleri tasvir edici bir disiplini"; ikinci anlamı, 20. yüzyılda kullanılan daha dar anlamıyla, "fenomenolojik metottan yararlanan felsefi bir yaklaşımı" ifade eder. Din Fenomenolojisi'nin birinci anlamı ise, bir fenomenin veya fenomen grubunun incelendiği "*karşılaştırmalı monografi"*[356] iken; ikinci anlamı, diğer insanların dini inanç ve pratiklerini tam anlamıyla kavramayı başarabilmek için tam bir *sempatik* tavır ile tam bir bilimsel hassasiyeti birleştirmeyi ifade eder.[357] Sharma, bu farklı anlamları bağlamında Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji arasındaki ilişkinin dört farklı şekilde değerlendirildiğini söyler. Bu değerlendirmeler şöyledir:

Birinci görüşe göre, iki fenomenoloji arasında kelime benzerliği haricinde bir ilişki yoktur. Hatta iki fenomenoloji arasında taban tabana bir zıtlık vardır. Amerikalı dinler tarihçisi Hans H. Penner (1934-2012) bu görüşün en önemli destekçisidir.[358] Penner, Husserl'in fenomenolojik anlayışıyla Leeuw'ün fenomenolojik anlayışının birbirine zıt

[354] Capps, *Religious Studies*, s.109-110.
[355] Capps, *Religious Studies*, s.110.
[356] Monografi, Türkçe'ye Fransızca *monographie* kelimesinden geçmiş olup bilimsel alanlarda özel bir konu veya sorun üzerine yazılan inceleme demektir. Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, C.II, s.1576.
[357] Sharma, *To the Things Themselves,* s.86-87.
[358] Sharma, *To the Things Themselves,* s.87.

olduğunu düşünür. Penner, Husserl'ci fenomonolojiden Din Fenomenolojisi'ne geçtiği iddia edilen *epoche* kavramı bağlamında, Leeuw'ün *Religion in Essence and Manifestation* kitabının Almanca baskısında bu kavramın kulanımına dikkat çekilmediğini, Leeuw'ün bir yerde bu kavramı "sınırlama, kısıtlama, tutma" anlamına gelen ve İngilizce karşılığı *"restraint"* olan Almanca*"Zurückhaltung"* kelimesiyle tanımladığını ifade eder. Leeuw'ün kitabının İngilizce baskısında ise *epoche* kavramının "entelektüel askıya alma" şeklinde tercüme edildiğini ifade ederek, *epoche*'un entelektüel askıya alma uygulaması olduğuna yönelik herhangi bir cümlenin bu kitapta yer almadığını ancak Leeuw'ün Husserl'in *epoche*'u kullandığına yönelik bir atıfta bulunduğunu dile getirir. Dolayısıyla Penner, felsefedeki fenomenoloji ile din araştırmalarında kullanılan fenomenolojinin farklı bakış açılarını yansıttığını düşünür. [359]

İkinci görüşe göre, iki fenomenoloji arasındaki ilişki şekilsel değildir ancak daha güçlüdür. Çünkü birbirlerine bağlılıkları ölçülebilir olmamasına rağmen kavramsal yönelimleri oldukça benzerlik taşır. Sharma'ya göre, Bleeker ve Sharpe bu kategoride değerlendirilebilir.[360] Bleeker, Leeuw'ü Felsefi Fenomenoloji'den ciddi şekilde etkilenmiş bir din fenomenoloğu olarak tanımlar. Dolayısıyla ona göre, Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *epoche* ve *eidetik vizyon* gibi yöntemler Husserl'den ödünç alınmış olmakla birlikte bu terimler yalnızca mecazi anlamda kullanılır ve felsefi hiçbir çağrışıma sahip değildir. Bleeker, iki fenomenoloji arasındaki ilişkiyi genel bir bağlamda değerlendirir. Felsefi bağlamda fenomenolojik ilkeyi farklı bilim dallarında uygulanan bir metot olarak görür ve felsefenin etki alanının dışında olduğuna dikkat çeker. Dini bağlamda ise, Din Fenomenolojisi'nin felsefi amaçları olmayan empirik bir bilim dalı olduğunu düşünür. Bu nedenle Sharma, Bleeker'ın pozisyonunun Penner'a göre daha ılımlı olduğunu belirtir. Bleeker, Din Fenomenolojisi'nin hem bilimsel bir metot hem de bağımsız bir bilim dalı olduğunda ısrarlıdır. Çünkü o, Din Fenomenolojisi'nin iki anlamlı olarak kullanılmasıyla pek çok kafa karışıklığı ve polemiğin bertaraf edilebileceğini düşünür. [361] [362]

Sharpe'a göre, Husserl'in Felsefi Fenomenoloji'deki etkisi geniş olmasına rağmen Din Fenomenolojisi'nin yönünü belirlemedeki etkisi büyük değildir. Husserl'ci felsefenin üzerindeki etkisini tespit etmenin bazı zorluklar taşıdığı Leeuw'ün dışında çok

[359] Sharma, *To the Things Themselves*, s.67-68.
[360] Sharma, *To the Things Themselves*, s.87.
[361] Bkz. Claas Jouco Bleeker, *The Sacred Bridge: Researches Into the Nature and Structure of Religion*, Leiden: E.J. Brill, s.1963, s.8; Sharma, *To the Things Themselves*, s.69.
[362] Sharma, *To the Things Themselves*, s.70.

az dinler tarihçisi, görüşlerini şekillendirirken felsefi fenomenologları takip etmede isteklidir. Her şeye rağmen Husserl, müstakbel din fenomenologlarına iki önemli kavram/anlama ilkesi olan *epoche* ve *eidetik vizyon*'u sağlamıştır.[363]

Üçüncü görüşe göre, iki fenomenoloji arasındaki ilişki daha derindir. Çünkü son dönem yapılan çalışmalar Din Fenomenolojisi'nin Husserl'ci fenomenolojiye olan minnettarlığını oldukça genişleterek daha ileri boyutlara taşır. Bu noktada Din Fenomenolojisi'nin Husserl'ci fenomenolojinin temel kavramlarına dayanan daha ileri bir hareket olduğu düşünülür. Bu görüşün en önemli temsilcisi Dougles Allen'dir.[364] Çünkü Allen, felsefi fenomenologlardan sadece birkaçının Din Fenomenolojisi'yle ilgilenmesine karşılık Felsefi Fenomenoloji'nin kullandığı kavramların ve metodolojisinin bir kısmının Din Fenomenolojisi üzerinde etkili olduğunu dile getirmiştir.[365]

Allen'e göre, Felsefi Fenomenoloji'nin kurucusu ve en etkili filozofu olarak kabul ettiği Husserl'in Din Fenomenolojisi'nin metodolojisiyle de benzerlik taşıyan ve etkisi bulunan fenomenolojisinin temel beş karakteristiği şöyledir: Tasvirci bir doğaya sahiptir, indirgemeciliğe karşıdır, yönelmişlik (intentionality) önemlidir, paranteze alma ve *eidetik vizyon* yöntemlerini kullanır. [366] Allen bu kavramlardan bir veya daha fazlasının din fenomenologlarında bulunduğunu hatta bu beş kavramın tamamının Eliade'ın Din Fenomenolojisi'nde mevcut olduğunu iddia eder.[367]

Allen, fenomenolojide merkezi kavramlar olan *epoche* ve yönelmişliğin fenomenologlar tarafından genel anlamda kabul görmediğini ancak hemem hemen bütün fenomenologların fenomenlerin özünü kavramaya çalışan ve indirgeme karşıtı olan tasvirci bir fenomenolojiyi desteklediğini ifade eder. Allen'e göre burada ifade edilen yönelmişlik kavramıyla Husserl bilincin bütün eylemlerinin anlamaya çalışılan objeye yönelik olmasını ifade etmektedir.[368] Allen, Husserl fenomenolojisinin tamamlayıcı bir yöntemi olarak görülen *eidetik vizyon* veya *eidetik redüksiyon* yönteminin hemen hemen bütün fenomenologlar tarafından kabul gördüğünü, çünkü fenomenolojik metodun asıl amacının, farklı verilerdeki temel yapıyı veya ne'liği ifşa etmek olduğunu dile getirir.[369] Allen, fenomenologların farklı fenomenlerin belli bir çeşidini bir araya getirdikten sonra

[363] Sharpe, "Din Fenomenolojisi", s.117.
[364] Sharma, *To the Things Themselves,* s.72-73, 87.
[365] Allen, "Din Fenomenolojisi," s.444.
[366] Allen, "Din Fenomenolojisi," s.442-444; Sharma, *To the Things Themselves,* s.73.
[367] Allen, *Structure and Creativity in Religion,* s.109.
[368] Allen, "Din Fenomenolojisi", s.442.
[369] Allen, *Structure and Creativity in Religion,* s.192-193; Allen, "Din Fenomenolojisi", s.443.

fenomenlerin temel anlamını oluşturan değişmez özü araştırmalarını ifade etmek üzere Husserl'ın *serbest değişim* yöntemini kullandığını ifade eder.[370] Dolayısıyla Allen Felsefi Fenomenoloji yönteminin Din Fenomenolojisi'ne uygulanışını açıklamak için öncellikle, özleri sezmenin klasik yönteminin *serbest değişim* yöntemi olduğunu dile getirir. Dini fenomenler için din fenomenoloğunun çok sayıda ve çeşitteki örneği bir araya getirmesi ve karşılaştırması gerektiğini dile getiren Allen, belli bir fenomenin *serbest değişim* sürecine maruz kaldığını öngören din fenomenologlarının temel görevinin bu tür yapılar tarafından empoze edilen sınırların ötesine geçerek, değişmeyen öze ulaşmak olduğunu düşünür. Bu bağlamda Eliade'ın "yılan" fenomenini ele alarak, fenomenologların yılan fenomenlerinin değişimlerinin ötesindeki ne'liğine veya yapısına serbest değişim yoluyla ve kademeli olarak ulaşabileceğini ifade eder.[371] Özleri sezmenin aniden gerçekleşmeyeceğini söyleyen Allen, din fenomenologlarının fenomenlerin temel anlamını oluşturan değişmez özü kavradığı zaman *eidetik vizyonu* başaracağını düşünür. Bu doğrultuda Eliade için yılan fenomenlerinin temel anlamını oluşturan değişmez özün "ay sembolizmi" aracılığıyla anlaşılmasını örnek olarak verir.[372] Sharma'ya göre, Allen görüşleriyle Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji arasındaki paralelliği daha ileri seviyeye ulaştırmaktadır. Nitekim Penner'a göre iki fenomenoloji arasındaki ortaklık çok azdır. Bleeker'a göre ikisi arasındaki ortaklık daha büyük ve mecazidir. Allen ise, ikisi arasındaki ortaklığı daha derinleştirir ve metodolojik bir bağlantı kurar.[373]

Dördüncü görüşte, zikredilen üç görüşün 20. yüzyıl Husserl'ci Fenomenoloji'yle Din Fenomenolojisi arasındaki ilişkiye odaklanması eleştirilerek, fenomenolojik hareketin bir bütün olarak ele alınması teklif edilir. Bu şekilde iki fenomenoloji arasındaki ilişkinin daha yakın olduğunun düşünülebileceği ifade edilir. Bu görüşün en önemli temsilcisi Thomas Ryba'dır.[374] Felsefi Fenomenoloji ile Din Fenomenolojisi arasındaki ilişkinin problemli bir konu olduğunu ifade eden Ryba'ya göre, bu iki türün fenomenologları birbirlerinden az da olsa bir şeyler öğrenmişlerdir. Bu nedenle iki tür

[370] Allen, "Phenomenology of Religion", s.190.
[371] Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s.193-194.
[372] Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s.194; Eliade, her zaman ve durumda yaşayan gerçekliklerin, bereketin ve dönemsel yenilenmenin kaynağının ay kavramına dayandırıldığına işaret ederek, yılanların temsil ettiği anlamların en önemlisi olarak "yenilenme" özelliğini ön plana çıkarır ve ay ile yılan arasında kadersel bir ilişki olduğunu ifade eder. Bu ilişki bağlamında çeşitli dinlerde yılanın çocuk getirici olmasına ve bereketin dağıtıcısı olarak kabul edilmesine dikkat çeker. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s.178.
[373] Sharma, *To the Things Themselves*, s.76.
[374] Sharma, *To the Things Themselves*, s.87-88.

arasında mutlak bir ayrım yapmanın oldukça zor olduğunu ileri süren Ryba, din araştırmaları için tasvirci metotlardan etkilenen din bilimcilerinin Felsefi Fenomenoloji'den bilinçsizce veya dolaylı olarak bazı kavramları ödünç aldıklarını ifade ederek, Felsefi Fenomenoloji ve Din Fenomenolojisi'nin iç içe geçtiği ve birbirlerinden ayırt edilerek ele alınamayacağı sonucuna ulaşır. [375]

Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji ilişkisinde dört farklı yaklaşım olduğunu dile getiren Sharma'ya göre ise, Din Fenomenolojisi'nde *epoche* ve *eidetik vizyon* gibi metodolojik öğelerin kullanılması Husserl'ci felsefenin açık etkisini gösterir. Ancak felsefi bir sistem olarak Husserl'ci fenomenolojiyle Din Fenomenolojisi birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü Din Fenomenolojisi'nin Husserl'ci fenomenolojinin ikiz kavramları olan *epoche* ve *eidetik vizyonu* ödünç alarak kullanması Husserl'ci fenomenolojinin bir branşı olduğu anlamına gelmez.[376] Bu bağlamda Sharma, Husserl ve Leeuw'ün kullandıkları beş kavramı yan yana getirerek bir tablo oluşturmak suretiyle iki fenomenolojinin "aynı türün farklı iki çeşidi" olduğunu ifade eder. Bu tablo şöyledir.

Husserl Fenomenolojisi	**Leeuw Fenomenolojisi**
1. Duyguları Paranteze Alma	1. İsimler Vermek
2. Teorileri Paranteze Alma	2. Müdahale
3. Felsefeyi Paranteze Alma	3. Epoche
4. Empati	4. Empatik Anlama
5. Eidetik Vizyon	5. Hakiki Gerçekliği Anlama (Eidetik Vizyon)[377]

Sharma, bu tablo üzerinden hareketle Felsefi Fenomenoloji ile Din Fenomenolojisi arasında iki temel farka dikkat çeker. Bunlardan birincisi; Din Fenomenolojisi karşılaştırmalı bir doğaya sahipken Felsefi Fenomenoloji prensip olarak karşılaştırmalı çalışmayı kabul etmez. Örneğin Eliade, bu noktada kendisini Felsefi Fenomenoloji'den ayırır. İkincisi; Felsefi Fenomenoloji dünyayı öteki olarak ele alırken, Din Fenomenolojisi ötekini kendi dünyası bağlamında ele alır. Bu görüşün en önemli destekçisi olan Kristensen tarihçinin bu bağlamda din fenomenoloğuna uyması gerektiğini ifade eder.[378] Bu farklar çerçevesinde Sharma, Felsefi Fenomenoloji ve Din

[375] Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s.92.
[376] Sharma, *To the Things Themselves,* s.38-39.
[377] Sharma, *To the Things Themselves,* s.244.
[378] Sharma, *To the Things Themselves,* s.244-245.

Fenomenolojisi arasında güçlü tarihi ve metodolojik bağlar olmasına rağmen iki türün aynı çekirdek ailenin mensubu olarak kabul edilemeyeceklerini ifade eder.[379]

Buraya kadar verilen bilgiler bağlamında Din Fenomenolojisi'nin Felsefi Fenomenoloji'den istifade etmekle birlikte kendi otonomluğu çerçevesinde dini fenomenleri anlamayı hedefleyerek fenomenologların görüşleri etrafında gelişmeye ve din araştırmalarını genişletmeye devam ettiği ifade edilebilir. Bu noktada Din Fenomenolojisi'nin sosyal ve tarihi fenomenleri incelemekle Felsefi Fenomenoloji'den önemli ölçüde farklılaşırken bu iki fenomenolojiyi birleştiren en önemli unsurun fenomenleri fenomenolojik bakış açısıyla inceleme gayretleri olduğu söylenebilir.

III. Din Fenomenolojisinin Bilimsel Konumuyla İlgili Değerlendirmeler

Dünden bugüne Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi'nin uygun araştırma alanının ve kendilerine özgü metotlarının ne olduğu ve bu iki disiplinin ayrı, birbiriyle ilişkili, özdeş ve hatta tam tersine birbirlerine zıt ve birbirlerini dışlayıp dışlamadıkları konusundaki tartışmalar devam etmektedir.[380] Bu nedenle geleceğe dair yaratıcılığa ve vizyona sahip bilim adamları din araştırmalarında yaratıcı bir ilerleme için en acil ihtiyacın çok iyi formüle edilmiş daha cesur metodoloji oluşturma olduğunun farkına varmışlardır. Ancak din araştırmalarına ait isim kargaşası bile din bilimcilerinin bu disiplinle ilgili çok farklı anlayışlara sahip oldukları gerçeğini ortaya koymaktadır.[381] Bu nedenle Din Fenomenolojisi'nin bilimsel konumuyla yani bir metot, bir yaklaşım veya bir disiplin olup olmadığıyla ilgili din bilimcilerinin öne çıkan görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda Allen'in Din Fenomenolojisi'ne yaklaşımları açısından bilim adamlarını dört grupta ele alması bizim için yol gösterici bir sınıflandırmadır. Bu sınıflandırmadaki birinci gruba göre; Din Fenomenolojisi en geniş anlamıyla, dini olayların, gerçeklerin, gözlenebilir nesnelerin veya fenomenlerin incelenmesini ifade eder.

Din Fenomenolojisi'nin ilk kurucularından kabul edilen Saussaye ve Geo Widengren ile Ake Hultkrantz gibi çağdaş dinler tarihçilerinin içerisinde yer aldığı ikinci gruba göre, Din Fenomenolojisi dini fenomenlerin farklı tiplerinin sınıflandırılması ve karşılaştırmalı incelenmesidir.[382] Nitekim Din Fenomenolojisi'nin, Dinler Tarihi'nden bağımsız bir disiplin olamayacağını düşünen ve Dinler Tarihi'nde katı bir tarihsel yaklaşımı benimseyen Widengren, Din Fenomenolojisi'nin aşırı tarih karşıtı yapısına

[379] Sharma, *To the Things Themselves*, s.245.
[380] King, "Din İncelemesinde…", s.15, 87.
[381] King, "Din İncelemesinde…", s.18.
[382] Allen, "Phenomenology of Religion, s.185; "Din Fenomenolojisi", s.437.

dikkat çekerek bu disiplini Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin sistematik muadili kabul eder. Dolayısıyla Widengren, çoğu modern bilim adamı tarafından yapılan Din Fenomenolojisi'ni, Dinler Tarihi'nin sistematik ancak tarihsel olmayan bir alt dalı olarak kabul ederek Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin Din Fenomenolojisi'ne dönüşmesi gerektiğini belirtir.

Widengren'e göre Din Fenomenolojisi, empirik bir çalışmadır ve esas görevi dini fenomenleri tanımlamak, tasvir etmek ve sınıflandırmaktır. Din Fenomenolojisi dini yaşamın bütün tezahürlerini ele alırken Dinler Tarihi farklı dinlerdeki gelişmeleri saf tarihsel bir metot aracılığıyla inceler. Dinler Tarihi, tarihi analizler ortaya koyarken, bütün dini fenomenler hakkında kapsamlı bir analiz sağlamaya çalışan Din Fenomenolojisi sistematik sentezleriyle ona yardımcı olur. Bu karşılıklı ilişki çerçevesinde Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi sistematik ve tarihi metotlarıyla birbirlerini tamamlamalıdır. [383]

Widengren ile aynı şekilde Hultkrantz için Din Fenomenolojisi özel bir metottan daha çok genel bir bakış açısını ifade eder. Din Fenomenolojisi'nin kalıcı bilimsel sonuçlar ortaya koyabileceğine yönelik ümitvar olan Hultkrantz'a göre Din Fenomenolojisi'nin amacı, dinlerin formlarını ve yapılarını araştırmak, dini fenomenleri anlamaya çalışmak ve Dinler Tarihi'yle bütünleşerek ona bir anlam kazandırmaktır. Bu doğrultuda Hultkrantz, Dini Araştırmalar'ın bir parçası olarak gördüğü Din Fenomenolojisi'ni, "dini formların sistematik incelenmesi" şeklinde tanımlayarak Karşılaştırmalı Dinler Tarihi ile özdeş olarak kabul eder.[384] Bu durumu şu sözleriyle açıkça ifade eder: *"Din Fenomenolojisi dini formların sistematik incelenmesidir. Bu alan dini kavramlar ve ritüeller gibi unsurları karşılaştırmalı morfolojik-tipolojik bir yaklaşımla sınıflandırır ve sistematik olarak inceler. Bu nedenle Din Fenomenolojisi daha eski bir kavram olan 'karşılaştırmalı din' ile özdeş kabul edilebilir."*[385]

Widengren'in ve Hultkrantz'ın görüşlerine benzer şekilde İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883-1959), Leeuw'ün Wach'tan alıntılayarak benimsediği *"Fenomenoloji, dinin tarihi gelişimi hakkında hiçbir şey bilmez."*[386] görüşüne atıfta bulunarak, fenomenolojiyle tarihin birbirini tamamlayıcı olduğunu ifade etmiştir.

[383] Bkz. Geo Widengren, "Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion", *Acta Universitatis Upsaliensis*, 17, 1968, s.250-260; King, "Din İncelemesinde…", s.59,70; Capps, *Religious Studies*, s.138.
[384] Bkz. Ake Hultkrantz, "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods", *Temenos*, Vol.6, 1970, s.68-88; King, "Din İncelemesinde…", s.80-82.
[385] Hultkrantz, "The Phenomenology of Religion…", s.74.
[386] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s. 688.

Pettazzoni, etnoloji, filoloji ve diğer tarih disiplinleri olmadan fenomenolojinin olamayacağını ancak fenomenolojinin tarih disiplinlerine kendilerinin elde edemeyecekleri bir din anlayışı verdiğini, dolayısıyla Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi'nin iki ayrı disiplin değil; bütünleyici Din Bilimi'nin birbirini tamamlayan iki vechesi olduğunu ifade etmiştir.[387]

Diğer taraftan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin ortaya çıkışı genel anlamda bir dini özelde de Hıristiyanlığı savunmak veya ona saldırma amacı taşır ve bu durum Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkış nedenlerinden birisi olarak kabul edilir.[388] Bu noktada Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'ni Din Fenomenolojisi'yle özdeş olarak kabul etmeye yönelik görüşler karşısında Karşılaştırmalı Dinler Tarihi uzmanı Sharpe, Din Fenomenolojisi'ni son dönemlerde uygulanan ve kendi içinde farklılıklar taşıyan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nden ayıran farkları şöyle sıralar:

1. Din Fenomenolojisi, dinleri tekamülcü bir tarzda ele alma yaklaşımını terk etmiştir.
2. Din Fenomenolojisi, Sharpe'ın daima verimsiz bir metot olduğunu düşündüğü tekamülcü bir tarzda yapılan karşılaştırma yaklaşımını reddeder.
3. Din Fenomenolojisi, incelenen fenomenin derin anlamını kavramayı hedefler ve fenomenler hakkında tarafsız bir konumda yer alarak, "inanan daima haklıdır" anlayışını benimser.[389]

Ayrıca ikisi arasındaki fark, Dinler Tarihi'nde elde edilen bilgi ve bulguların genel anlamda "benzer" ve "farklı" şeklinde ayırt edilerek Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin; onu takiben çeşitli dinî fenomenlerin özünü ve mahiyetini kavramak için Din Fenomenolojisi'nin farklı bilim adamları tarafından geliştirildiği şeklinde ifade

---

[387] Raffaele Pettazzoni; "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri* , Ed. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2003, s. 78- 80.

[388] P. Van Baaren, " Are The Bororo Parrots or Are We?", *Studies in the History of Religions,* Leiden: E.J. Brill, 1969, s.8.

[389] Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram,* s.17; William A. Paden, karşılaştırmalı dinler tarihinin farklı zaman ve kişilerce gerçekleştirilme amaçlarını altı maddede özetler: 1. Din bilimcisinin mensubu olduğu dinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışması. 2. Bütün dinlerin aynı manevi gerçekliğe dayandığını göstermek. 3. Herhangi bir din hakkındaki yeganelik iddialarını bertaraf etmek. 4. Dinler hakkındaki yabancı, marjinal, aşağı gibi değerlendirmelerin yerine ideal bir açıklama ortaya koymak. 5. Kendi mensuplarının bakış açısıyla diğer dinleri anlamanın mümkün olabildiğini/olabileceğini göstermek. 6. Farklı kültürler bağlamında kanıtlar sunarak din hakkındaki herhangi bir teoriyi test etmek veya delillendirmek. William A. Paden, "Comparative Religion", *Routledge Companion to the Study of Religion,* Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.209.

edilebilir. Buna göre Din Fenomenolojisi Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin ileri bir safhası olarak nitelendirilebilir.[390]

Üçüncü gruba göre, Din Fenomenolojisi, Dini Araştırmalar içindeki özel bir branş, bir disiplin veya bir metottur. Bu grubun içerisinde Kristensen, Leeuw, Bleeker, Wach, Eliade ve Waanderburg gibi din bilimcileri yer alır. Bu gruptaki din bilimcilerine göre Din Fenomenolojisi, malzemelerini Dinler Tarihi'nden alır, ancak bunları tarihi olmaktan ziyade sistematik bir açıdan değerlendirerek yapı ve anlamlarını ortaya koymaya çalışır.[391]

İkinci grubun aksine Leeuw'ün öğrencisi olan ve Din Fenomenolojisi'nin karşılaştırmalı din çalışmalarıyla aynı görülmemesi gerektiğini söyleyen Bleeker, Din Fenomenolojisi'nin anlamı ve görevi hakkında uzlaşmanın olmadığını hatırlatarak 1940 sonrası Din Fenomenolojisi anlayışlarını üç kategoride değerlendirir. Bunlar; dini fenomenlerin sistemleştirilmesiyle ilgilenen "tasvirci ekol", farklı din tiplerini araştırmayı hedefleyen "tipolojik ekol" ve Bleeker'ın kendisini içerisinde değerlendirdiği dini fenomenin özünü, anlamını ve yapısını araştıran "fenomenolojik ekol"dür.[392]

Bleeker, hem Dinler Tarihi'nin hem de Din Fenomenolojisi'nin dini verilerin incelenmesiyle meşgul olduklarına dikkat çekerek, Dinler Tarihi'nin dünya dinlerini tarihi ortamlarında ele alırken, Din Fenomenolojisi'nin Tanrı, kurban ve büyü gibi genel dini kavramları incelediğini ifade eder. Dolayısıyla her iki bilim dalı da dini fenomenlerle ilgilenmektedir. Bleeker, bu iki disiplini birleştiren şeyin insani bir fenomen olarak kabul edilen dini anlamayı ve tasvir etmeyi hedeflemeleri olduğunu düşünür. Bleeker, Din Bilimi'nin Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi olmak üzere dört branştan oluştuğunu, bu branşların birlikte çalışmakla birlikte Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi'nin Dinler Tarihi'ne ve Din Fenomenolojisi'ne veri sağladıkları için yardımcı/tamamlayıcı disiplinler olduğunu ifade eder. Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi arasında özel bir ilişkinin varlığına dikkat çeker.[393]

---

[390] Bkz. Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 10,73.

[391] Bkz. Allen, "Phenomenology of Religion, s.185;Tümer, *"*Din Bilimleri*", DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1994, C.9, s.333; Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.11-12.

[392] Bleeker, "The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions", *Problems and Methods of the History of Religions,* Ed. C. J. Bleeker and A. Bausani, Leiden: E. J. Brill, 1972, s. 39.

[393] Bkz. Bleeker, "The Contribution of the Phenomenology of Religion..", s.35-54; *The Sacred Bridge,* s.36; King, "Din İncelemesinde…", s.74-75.

King, Bleeker'ın Din Fenomenolojisi'nin Dinler Tarihi'ne katkıda bulunduğu hususlara yönelik görüşlerini şu şekilde özetler:

1. Din Fenomenolojisi, dini fenomenlerin nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili ayrı bir teori geliştirdiği için dinler tarihçileri bu teoriden istifade ederek kendi varsayımlarını yeniden gözden geçirebilirler.
2. Din Fenomenolojisi, dinler tarihçisinin dinin doğası ve toplumdaki işleviyle ilgili daha dikkatli incelemeler yapmasına olanak sağlayabilir.
3. Din Fenomenolojisi, dinler tarihçisinin dini fenomenlerin gerçek anlamını kavramasına yardımcı olabilir.
4. Din Fenomenolojisi, dini fenomenlerin özü ve yapısı hakkında dinler tarihçisine ayrıntılı bilgi verebilir.
5. Din Fenomenolojisi, dinler tarihçisinin ortaya koyduğu ve kullandığı din tanımı üzerinde düşünmesini sağlar.[394]

Üçüncü grup içerisinde yer alan ve günümüzdeki Din Fenomenolojisi'nin ergenlikten yetişkinliğe geçiş dönemi içerisinde bulunduğunu ifade eden Waardenburg,[395] Din Fenomenolojisi'ni, bilim adamının kendisinden farklı olan bir kişi için özel olan bir dini fenomenin anlamını inceleyen disiplin olarak tanımlar. Waardenburg Din Fenomenolojisi'nin kökeninde Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin yer aldığını ifade ederek, bu disiplinin temel özelliklerinden birinin farklı dinlerdeki benzerlikleri karşılaştırma ve araştırma olduğunu dile getirir.[396] Bu bağlamda ilk dönemden çağdaş döneme kadar Din Fenomenolojisi çalışmalarını dörtlü bir sınıflandırmaya tabi tutar. Bu sınıflandırma şöyledir:

1. Birincisi, din tipolojisi veya morfolojisi olarak adlandırılan genel Din Fenomenolojisi'dir. Bu tür dini gerçeklerin, özenli bir tasviri, benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaya çalışan bir karşılaştırması, tasvirci kategorilere ve empirik analizlere dayanan rasyonel bir sınıflandırmasıdır.
2. İkincisi, genel Din Fenomenolojisi'nden ayrılan özel bir Din Fenomenolojisi'ni ifade eder. Bu türde inceleme bitki tanrıları, farklı kurban çeşitleri ve çeşitli şaman tipleri gibi belli bir fenomen grubuyla sınırlandırılır.
3. Üçüncüsü, Düşünsel Fenomenoloji'dir. Dinin doğası ve anlamıyla ilgili olan felsefi görüşlere atıfta bulunan bu tür, dini ve dini olmayan şeyler gibi temel

[394] King, "Din İncelemesinde…", s.75.
[395] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.91.
[396] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.94.

ayrımlar çerçevesinde inceleme yapmayı amaçlar ve her din incelemesindeki temel tartışmaları, sınıflandırma ve analizlerde takip edilen yöntemleri içerir. Smart'ın da atıfta bulunduğu bu tür kısmen metodolojik kısmen teoriktir.[397]

4. Dördüncüsü, Varoluşşal Din Fenomenolojisi'dir. Waardenburg, bu türde hareket noktasının ilk iki örnekte olduğu gibi fenomenlerin ve ifadelerin ve üçüncü örnekte olduğu gibi teori ve metot tartışmalarının olmadığına işaret eder. Çünkü ona göre bu türün hareket noktası insan yaşamının temel özelikleri, imkanları ve problemleridir. Dolayısıyla fenomenolojik inceleme ilk dönem avcı topluluklardan modern dönem endüstriyel toplumlara varıncaya kadar farklı durumlardaki insanların karşılaştıkları problemlere verdikleri dini cevap tarzlarına yöneliktir.[398]

Bu sınıflandırmalar neticesinde Waardenburg, Din Fenomenolojisi'ne önemli eleştirilerde bulunmakla beraber, Din Fenomenolojisi'ni dinin anlamları problemini çözemese de, farklı geleneklerde, zamanlarda ve yerlerdeki dinin anlamlarını elde etmeyi isteyen bilimsel araştırmacılara önemli katkılar sağlayabileceğini ifade eder.[399] Waardenburg, Din Fenomenolojisi'nin tecrübe ve akla dayanan diğer disiplinlerle işbirliğine devam ettiği ve tutarlı bir metodolojiye sahip olduğu sürece bilimsel bir disiplin olarak görüleceğini düşünür. Ayrıca, Din Fenomenolojisi'ni metodolojisinde ve incelediği konularda felsefi konulara, rasyonelliğe ve eleştirel düşünceye yer verdiği için bir "felsefe"; fenomenologların hayal gücüne ve yaratıcılığına dayandığı için bir "sanat" olarak görür.[400]

Dördüncü grup, Din Fenomenolojisi'ni Felsefi Fenomenoloji olarak tanımlar. Max Scheler ve Paul Ricoeur bu grup içerisinde yer alır. Otto, Leeuw ve Eliade gibi din bilimcileri kısmen Felsefi Fenomenoloji'den etkilenmişlerdir.[401]

Bu dörtlü sınıflandırmayı ortaya koyan Allen'e göre, Din Fenomenolojisi'nin günümüzdeki konumu ve gelecekteki durumu oldukça karışık ve dağınık bir resim ortaya koymaktadır. Bu duruma rağmen Allen, Din Fenomenolojisi'ni *religionwissenchaft*'ın modern ismi olarak kabul ettiği Dini Araştırmalar *(religious studies)* içerisinde yer alan büyük bir disiplin ve yaklaşım olarak görür. O, din fenomenologlarının kendilerinden önceki din fenomenologlarından etkilendiklerini ve

[397] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.105.
[398] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.105-106.
[399] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.91.
[400] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.112.
[401] Allen, "Din Fenomenolojisi", s.438.

onların genel fenomenolojik yönelimlerini paylaştıklarını ifade eder. Aynı zamanda kendini din fenomenoloğu olarak tanımlamayan diğer bilim adamları tarafından da fenomenolojik yaklaşımın benimsenerek önemli çalışmaların ortaya konulduğunu vurgular.[402]

Dhavamony, fenomenlerin sadece tasvirini değil onların felsefi özlerini de açıklama iddiasında olduğunu düşündüğü Din Fenomenolojisi'nin, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisi gibi diğer beşeri bilimlerin sonuçlarını kullanan beşeri ve emprik bir bilim olduğunu düşünmekle beraber Din Felsefesi'ne daha yakın olduğunu ifade eder. Bunun nedeni olarak Din Fenomenolojisi'nin, dini fenomenleri özellikle dini açıdan incelemesi olarak görür. [403]

Din Fenomenolojisi'ni teolojik olmayan ve indirgeme karşıtı bir teşebbüs olarak değerlendiren Whaling'e göre, Din Fenomenolojisi'nin din araştırmalarına dört önemli katkısı şu şekildedir:

1. Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *epoche* ve *empati* yöntemleri bütün din araştırmalarının dayandığı genel prensipler haline gelmiştir.
2. Din Fenomenolojisi'nde inanana yönelik yanlış anlamanın ortadan kaldırılması için inananın pozisyonuna önem vererek araştırma yapılması din araştırmalarında prensip olarak benimsenmiştir.[404]
3. Diğer disiplinler metodolojiye daha fazla ağırlık verirken Din Fenomenolojisi incelemelerinin merkezine dini yerleştirerek Dini Araştırmalar'a daha bütüncül bir görünüm kazandırır. Çünkü Din Fenomenolojisi Dini Araştırmalar'la işbirliği yapmaya yönelik çalışmalar ortaya koyar ve bu nedenle Dini Araştırmalar gibi geniş bir teşebbüsün önemli bir parçası haline gelir.
4. Din Fenomenolojisi'nde kullanılan fenomenolojik karşılaştırma yani fenomenolojik tipoloji yöntemi din araştırmaları için oldukça yararlıdır.[405]

Bu katkılar neticesinde Whaling, Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi'ni Dini Araştırmalar içerisinde yer alan ve birbirini tamamlayan iki disiplin olarak kabul eder.[406]

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında Din Fenomenolojisi'nin, esas görevinin farklı verileri sınıflandırmak ve gruplandırmak olan Dinler Tarihi'nin sistematik olarak incelenmesi olduğu ifade edilebilir. Çünkü Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi'nin

[402] Allen, "Phenomenology of Religion", s.203.
[403] Dhawamony, *Phenomenology of Religion*, s.27.
[404] Whaling, "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies,* s.32.
[405] Whaling, "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies,* s.33.
[406] Whaling , "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies,* s.34.

tasvirci metodundan farklı olarak analitik yöntemi kullanarak dinî geleneklerin anlamını kavramayı amaçlar. Dinler Tarihi her zaman tarihi *(diachronic)* iken fenomenolojik yaklaşım, tasnif edici bir tarzda, sıklıkla da tarihselliğe aldırmaksızın verileri, eş zamanlı *(senkronik)* olarak takdim eder ve anakronik[407] olduğu söylenmese de, daha çok tarih dışı *(ahistorik)* gibi görünür. Bu nedenle günümüzde Din Fenomenolojisi'nin, Dinler Tarihi'nden bağımsız olup olmadığı tartışılmakta ancak birbirine bağımlı olmakla birlikte kendine has ayrı yöntemlere sahip bir bilim dalı olduğu şeklindeki görüş daha fazla kabul görmektedir.[408]

IV. Din Fenomenolojisine Yönelik Temel Eleştiriler

Geçmişten günümüze kadar din araştırmalarının önemli bir parçası olduğu kabul edilen Din Fenomenolojisi disiplini adına, dini fenomenleri önyargılardan oldukça bağımsız bir şekilde inceleyerek dinin anlamını kavramayı sağlaması başta olmak üzere pek çok iddia ortaya atılmıştır. Bu iddialar karşısında pek çok bilim adamı Din Fenomenolojisi'ni farklı yönlerden eleştirmiştir. Öyle ki; din fenomenoloğu kadar Din Fenomenolojisi'nin olduğu kabulü gibi, Din Fenomenolojisi kadar da Din Fenomenolojisi eleştirisinin mevcut olduğu ileri sürülmektedir.[409] Bu nedenle burada, günümüzde özellikle Din Fenomenolojisi'ne yönelik eleştirileriyle tanınan Waardenburg, Segal, Flood ve Ryba gibi bilim adamlarının eleştirilerine değinilerek, Din Fenomenolojisi'ne yönelik eleştirilerin genel bir çerçevesi çizilecektir.

Öncelikle Din Fenomenolojisi'nin doğuşundan çağdaş döneme kadar ortaya çıkan fenomenolojik çalışmaları içerisinde barındıran antolojik bir eser ortaya koymayı başaran Waardenburg'un klasik fenomenoloji özelinde Din Fenomenolojisi'ne yönelik eleştirilerini ve bu bağlamda "Yeni Stil Fenomenoloji" teklifine değinmek yararlı olacaktır. Waardenburg, Din Fenomenolojisi'nin din araştırmalarına önemli katkıları olduğunu kabul etmekle birlikte Klasik Din Fenomenolojisi'ni altı açıdan eleştirir:

1. Waardenburg, Klasik Din Fenomenolojisi'ni farklı kültür, yer ve zamanlardan elde edilen dini bilgileri yalnızca dini açıdan ele almakla eleştirir. Çünkü o, fenomenolojik incelemede, dini ve dini olmayanın bütüncül bir tarzda ve kültürel

[407] Tarihe aykırılık, çağa uymama, çağı geçmiş ve eskimiş gibi anlamlara gelir. Bkz. Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, C.I, s.105-106.
[408] Bkz. Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s.80-81; King, "Din İncelemesinde…", s.22.
[409] King, "Din İncelemesinde…", s.83.

bağlamından tecrit edilmeden incelenmesi gerektiğine işaret eder. Bu haliyle Din Fenomenolojisi'nin dinsizliği inceleyemeyeceğini ileri sürer.[410]

2. Waardenburg, klasik dönem din fenomeloglarının *epoche* yöntemini kullanma tarzlarının Din Fenomenolojisi'ni, teoloji karşıtı bir tür veya "ayna teoloji" *(mirror-theology)* haline getirdiğine işaret eder. Ona göre bu durum Din Fenomenolojisi'ni tarihi bir dinin olmasa da din gerçeğinin bir tür savunması anlamında din araştırmalarında ideolojik rol oynayan bir konuma yerleştirir.[411]
3. Waardenburg, klasik dönem din fenomenologlarının *apolojik* iddialara dolaylı olarak hizmet eden çalışmalara imza attıkları yönündeki eleştirilere maruz kaldıklarına işaret ederek, bu bağlamda din fenomenologlarının konumunu değişkenlik/karışıklık ve müphemlik taşıdığı için eleştirir. Din fenomenologlarına gerçek bir teolog gibi davranmalarını veya bütün teolojik varsayımlardan kendilerini kurtararak gerçek kimliklerini ortaya koymalarını tavsiye eder.[412]
4. Waardenburg, Klasik Din Fenomenolojisi'ni dinin pozitivist tarzda indirgenmesine karşı çıkmasına rağmen dini ya saf dini tecrübeye ya da saf dini düşünceye indirgemekle eleştirir. Çünkü bu durumda Din Fenomenolojisi dinin hem ahlaki hem de sosyal yönünü ihmal etmektedir.[413]
5. Waardenburg, Klasik Din Fenomenolojisi'nin bilimsel açıdan yetersiz bir şekilde kurulduğunu iddia eder. Çünkü ona göre, Din Fenomenolojisi'nde pek çok ifade ve iddia yeterli kanıta sahip değildir ve kullanılan deliller mantıksızdır. Bunun sonucu olarak Klasik Din Fenomenolojisi'nin genellemeleri, belli dinlerin somut gerçeklerine uygulanamazken, Klasik Din Fenomenolojisi'nin hipotezleri dini verileri anlaşılabilir ve açıklanabilir hale getirmez. Bu durumun sebepleri olarak, Din Fenomenolojisi'nin diğer disiplinlerle hiç tartışmaya girmemiş olmamasını, onların eleştirilerine cevap vermek için bilimsel argümanlara sahip olmamasını ve Din Fenomenolojisi'nin başlıca iddialarının bilimsel dayanağının tam olarak açıklanamamamış olmasını sayar.[414]
6. Waardenburg, Klasik Din Fenomenolojisi'ni yeterince düşünsel olmadığı için eleştirir. Çünkü ona göre, Din Fenomenolojisi Felsefi Fenomenoloji'nin ismini

[410] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.127.
[411] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s.127-128.
[412] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 128.
[413] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 128-129.
[414] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 129.

kullanmasına rağmen kendini ondan uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle din fenomenologlarının felsefi eleştiriler karşısında deve kuşu pozisyonuna geçtiklerini ifade eder. Bu nedenle Klasik Din Fenomenolojisi'nin giderek bilimselliğini kaybettiğini ve yönelmişliğe gereken önemi vermeyerek tek benciliğe *(solipsizm)* kaydığını ileri sürer.[415]

Waardenburg, eleştirileri doğrultusunda "Yeni Stil Fenomenoloji" olarak isimlendirdiği Din Fenomenolojisi'nin görevini objektif gerçekleri, subjektif anlamları ve niyetleri analiz etmek olarak belirler. Din Fenomenolojisi'nin slogan olarak kullandığı "*back to the things themselves/şeylerin kendisine yönelmek"* sözünün *"back to the intentions/niyetlere yönelmek"* şeklinde değiştirilmesini önerir. Çünkü her dini fenomeni, insanın niyetlerinin bir tezahürü veya ifadesi kabul ederek, dini fenomenlerin insan bilincine ve niyetlerine dayandığını düşünür. Yeni Stil Fenomenoloji'yle, Din Fenomenolojisi'nin üzerinde durduğu anlam probleminin çözülebileceğini ve kendisine yönelik eleştirilerden kurtulabileceğini ifade eder.[416]

Segal ise, özellikle indirgemecilik açısından Din Fenomenolojisi'ne önemli eleştiriler yöneltir. İndirgemeciliği,[417] din hakkındaki analizlerin dini kavramlardan ziyade seküler kavramlar aracılığıyla yapılması olarak tanımlayan Segal,[418] indirgemeciliğe karşı olan din fenomenologlarının temel dört varsayıma sahip olduklarına dikkat çeker. Bunları; dinin gerçek doğasının kendine özgü bir dinselliğe sahip olması, dini olmayan bir şeye indirgenen dinin olduğundan farklı bir şeye dönüşmesi, indirgemeciliğin önlenebilir olması ve dini, bir disiplin olarak din araştırmalarının indirgeme karşıtı, sosyal bilimlerin (Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji vb.) indirgemeci bir tarzda ele alması şeklinde sıralar.[419]

Sosyal bilimlerin din araştırmalarına din fenomenologlarının düşündüğünün aksine çok fazla katkıda bulunduğunu belirten Segal, Eliade'ın dini fenomenlerin kendi

[415] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 129-130.
[416] Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion,* s. 113-138.
[417] Din araştırmalarında indirgemecilik, dini olan şeyi bulunduğu düzlemden başka/seküler bir tarzda ele almayı amaçlayan "açıklama yöntemi" olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda Freud, Durkheim ve Comte en önemli indirgemeciler arasında sayılır. Sharma, "What is Reductionism", *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion,* Ed.Thomas A. Idinopulos, Edward A. Yonan, Leiden: E.J. Brill, 1994, s.136; Din fenomenologları tarafından indirgemeci bilim adamlarının tavrı *"throwing the baby out with the bathwater*/*banyo suyuyla beraber bebeği de atmak*" deyimiyle ifade edilmiştir. Bu deyimle kötü bir şeyden kurtulmak için iyi bir şeyin feda edilmesi veya başka deyişle gereksiz olan için gerekli olandan vazgeçilmesi ifade edilir. McCutcheon, "Introduction", *The Insider/Outsider…,* s.131.
[418] Robert Segal, "Reductionism in the Study of Religion", *Theories of Religion: A Reader,* Ed. Seth Daniel Kunin, Jonathan Miles-Watson, New Jersey: Rutgers University Press, 2006, s. 143.
[419]Segal, "In Defense of Reductionism", s.143.

düzlemlerinde incelenmesi gerektiği ve bunların psikolojik, sosyolojik ve antropolojik vb. kavramlarla açıklanmasının yanlış olduğu şeklindeki indirgeme karşıtlığına atıfta bulunarak, esasında onun kullandığı kavramların da bir tür indirgemecilik anlamına geldiğini ileri sürer. Bu nedenle dini analizlerde indirgemeciliğin gerekli olduğunu düşünür. Çünkü Segal'e göre dini tecrübeler, tarihi ve kültürel bir bağlamda değerlendirilmeli ve dini olan dini olmayana indirgenmelidir. Din fenomenologları ile sosyal bilimciler arasındaki farklılığın nedeni ise, aynı dört soruya verdikleri karşıt cevaplardır. Bu sorular dinin fonksiyonu, kaynağı, anlamı ve hakikatiyle ilgilidir. Dini analizlerde din fenomenologlarının yorum yaparken sosyal bilimcilerin açıklama yaptıkları şeklindeki bir ayrım doğru değildir. Aralarındaki farkın nedeni her ikisinin de din hakkında açıklama ve yorum yaparken farklı yöntemleri kullanmalarıdır. Sonuçta Segal, bu durumun hem klasik hem de çağdaş sosyal bilimler/bilimciler için geçerli olduğunu ifade ederek, Din Fenomenolojisi'nin indirgeme karşıtlığına itiraz eder.[420]

Oxford Üniversitesi Hindu Araştırmaları Merkezinde profesör olan, fenomenoloji ve Dini Araştırmalar metodolojisiyle ilgilenen Gavin Flood (1954-…), *Beyond Phenomenology (1999)* adlı eseriyle Din Fenomenolojisi'ne önemli eleştiriler yönelterek sınırlılıklarına işaret etmiş ve Dini Araştırmalar metodolojisinin yeniden gözden geçirilmesini teklif etmiştir. Flood, Din Fenomenolojisi'nin *epoche*, *empati* ve *eidetik vizyon* gibi temel yöntemlerini Husserl'ci felsefeden aldığı için tartışmalı konuların Felsefi Fenomenoloji'den kaynaklandığını ileri sürer. Bu kavramların, Dini Araştırmalar'ı teolojiden bağımsız hale getirmedeki önemli katkılarını kabul etmekle beraber Dini Araştırmalar'daki metodolojik imkanları haksız yere sınırlandırdığını vurgular.[421]

Flood, Din Fenomenolojisi'ne yönelik eleştirilerini öncelikle *epoche* yöntemi bağlamında yapar. Ona göre; Husserl *epoche* kavramıyla doğal tavrın paranteze alınmasına işaret ederek,[422] varlık ile anlamı birbirinden ayırmaktadır. Bir objeyi tanımlamanın ve anlamanın dile dayandığını ifade eden Flood ise, varlık ile anlam arasında bir ayrım yapılamayacağını düşünür.[423] Husserl'in bu görüşünün Din Fenomenolojisi'ne taşındığını ifade eden Flood, bu durumun Din Fenomenolojisi'nin tarafsızlığı ile tezat olduğunu dile getirir. Çünkü ona göre, varlığı anlamdan ayırmak açık bir şekilde dilsel olarak ifade edilen varlığın inkarı anlamına gelir. Bu bağlamda Flood,

[420]Segal, "In Defense of Reductionism",, s.143-145.
[421] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 92-93; Cox, *A Guide to the Phenonenology of Religions,* s. 212.
[422] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 97.
[423] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 101.

Şiva'ya inanan ve ona ibadet eden birisini örnek olarak verir. Çünkü Şiva'ya inanan birisi Şiva'nın var olduğu iddiasını taşır ve bu iddia Şivaizm'in teolojik ve ritüel sistemleriyle açık bir şekilde anlaşılabilir. Ancak Flood, varlık ile anlamı birbirinden ayıran fenomenolojik metot aracılığıyla Şiva'nın varoluşsal gücüne nüfuz edilemeyeceğini ve bunun Din Fenomeolojisinin bir sınırlılığı olduğunu düşünür. Bu durumda Din Fenomenolojisi'nin inananın bakış açısını anlamada ve ortaya koymada başarılı olamayacağını dile getirir. [424]

Flood'un diğer eleştirisi *empati* yönteminin kullanımına yöneliktir.[425] Flood, *empatinin* gerçekleşmesi için evrensel bir fikrin, paranteze alan bir öznenin ve dini tecrübenin öznesinin gerekli olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, Eliade'ın "kutsal tecrübesini" örnek olarak verir. Ona göre, kutsalın tecrübesi hem kişisel dini tecrübeyi ifade ederken hem de genel dini bilinç durumunu ortaya koyar.[426] Ancak Flood, Husserl'in *empati* anlayışının Din Fenomenolojisi'ne uygulanmasının din fenomenologları arasında *içsel aydınlanma, iman* ve *numinous tecrübe* gibi kişisel durumlara aşırı vurguya neden olduğunu belirtir. Bu bağlamda Eliade'ın kutsalın tecrübesi kavramıyla beraber Otto gibi din bilimcilerinin kullandıkları *"yaratılmışlık duygusu"* ve *"bütünüyle öteki"* gibi kavramların Din Fenomenolojisi'ni *"dini bilinci inceleme çalışmasına"* dönüştüreceğine yönelik eleştiriler yapar.[427]

Flood, kendi önermeleri neticesinde Din Fenomenolojisi'nin dinleri incelemek için yetersiz olduğunu, zihin felsefesine yol açtığını ve özlere indirgemeciliğe karşı olduğunu ifade eder.[428] Husserl fenomenolojisinin yetersiz varsayımlarının ve kavramlarının din araştırmalarında etkin olduğunu dile getirerek, Din Fenomenolojisi'ne yönelik eleştirilerinden sonra Dini Araştırmalar metodolojisini yeniden düşünmek için dile, diyalojik öze ve araştırmanın bağlamına önem veren *"Diyalojik Dini Araştırmalar"* adını verdiği diyalojik, etkileşimli ve dinamik bir model tavsiye eder. [429]

Amerika ve Hindistan'ın değişik üniversitelerinde Dini Araştırmalar profesörlüğü yapan Thomas Ryba, Din Fenomenolojisi'ne yönelik eleştirilerin dört farklı yönden yapıldığına dikkat çeker. Onun tespitine göre bu eleştiriler şöyledir:

---

[424] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 102.
[425] Cox, "Methodological Views on African Religions", s.30.
[426] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 107.
[427] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 108.
[428] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 91.
[429] Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 168; Cox, *A Guide to the Phenonenology of Religions,* s. 214; Allen, "Phenomenology of Religion", s.204.

1. İlk eleştiri, Din Fenomenolojisi'nin araştırma alanının *sui generis* ve *apriori* bir kategoriyi ifade edecek şekilde kutsal ve aşkın gibi kavramlarla sınırlandırılmasına yöneliktir. McCutcheon'e göre, bu durum Dini Araştırmalar'ı tanımlama ve konumunu belirleme amacını taşıyan bir stratejidir. Teolojik, sosyal ve siyasi özellik taşıyan bu strateji, din üzerine yapılan çalışmaları kontrol etme ve Dini Araştırmalar'ın alanını sınırlama amacı taşımaktadır.[430]
2. İkinci eleştiri, Din Fenomenolojisi'nin din fenomenologları tarafından mensubu oldukları dinin teolojik iddialarını kuvvetlendirmek veya savunmak amacıyla kullanılmasına yöneliktir. Bu eleştiri Din Fenomenolojisi'nin objektiflik iddiasıyla teolojik varsayımların birbiriyle zıtlık taşıdığını ifade eder. Bu bağlamda Ryba, Tiele'nin Hıristiyanlığın daha üstün bir din olduğunu ortaya koyabilmek için evrimcilikle fenomenolojiyi birleştirmesini örnek olarak verir.[431] Ayrıca, bu tarz çalışmalarda Hıristiyanlığın üstünlüğünü ortaya koymaya çalışan bir yaklaşımın egemen olduğunu ifade eder.[432]
3. Üçüncü eleştiri, Din Fenomenolojisi'nde kullanılan bütün yöntemlerin ulaşmayı hedeflediği objektifliğe yöneliktir. Bu bağlamda eleştiri yapanlar daha çok diyalojik yönteme vurgu yaparak, Din Fenomenolojisi'yle objektifliğe ulaşmayı boş bir hayal olarak görür. Bu noktada Ryba, dinler arası diyaloğun teorisyenlerinden kabul edilen Hint asıllı felsefeci ve teolog Raimon Panikkar'ı (1918-2010) örnek olarak verir. Panikkar'a göre *epoche* yöntemi, psikolojik olarak kullanışsız, fenomenolojik olarak uygunsuz, felsefi olarak yetersiz, teolojik olarak zayıf ve dini olarak faydasızdır. Ancak bu yöntem din içi veya dinler arası diyaloğa uygulanabilir bir nitelik taşır. Dini diyaloğun bütün insanların bir anlaşması olduğunu ifade eden Panikkar, dini diyaloğun fenomenolojiye benzemediğini çünkü diyaloğa açık olmanın din değiştirme riskini de içerdiğini dile getirir. Ryba, Flood'un eleştirilerini de bu bağlamda değerlendirir. [433]

Din Fenomenolojisi'ne yönelik farklı eleştiri açılarını ortaya koyan Ryba, yeni nesil din bilimcilerine Klasik Din Fenomenolojisi yöntemlerini revize ederek ve modern

[430] Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s.114.
[431] Ivan Strenki, "Original Phenomenology of Religion: A Theology of Natural Religion, *The Comity and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry*, Ed. Thomas Ryba, George D. Bond, Herman Tull, USA: Northwestern University Press, 2004, s.5-10.
[432] Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s.114.
[433] Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s.114-115.

bilimsel yöntemlerle birleştirerek kullanmalarını tavsiye eder. Bu nedenle Din Fenomenolojisi'nin slogan sözünü *Back to the recipes! (yöntemlere yönelmek)* şeklinde ifade eder.[434]

Birçok bilim adamına göre Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi'nin nesnel yaklaşımına karşı öznel bir yaklaşımı temsil eder. Ayrıca çoğu fenomenolojik çalışma savunmacı ve teolojik varsayımlar üzerine hareket ettiği için, bunlar teolojiye giriş dersleri olarak kabul edilebilir. Leeuw bu görüş için örnek olarak verilen din fenomenologlarının başında gelir. Ayrıca, Din Fenomenolojisi isminin yanlış anlamalara sebep olacak kadar müphem olduğu ve bu nedenle Felsefi Fenomenoloji'yle herhangi bir ilişkiden kaçınmak için terk edilmesi gerektiğini düşünenler Din Fenomenolojisi ismi yerine "*sistematik religionswissenschaft"* veya "*karşılaştırmalı din incelemesi"* isimlerini teklif eder.[435] Ugo Bianchi gibi din araştırmalarında tarihselliği ön plana çıkaran dinler tarihçileri Din Fenomenolojisi'ni dini fenomenlerin tarihsel yönünü ihmal etmekle itham eder. Bianchi, Din Fenomenolojisi'nin kendisinin Felsefi Fenomenoloji'den bağımsız olduğunu iddia etse de bunun böyle olmadığını ifade ederek, Din Fenomenolojisi'nde özellikle Dinler Tarihi'nin metodolojik gereklerinden yoksun bir din kavramının kullanıldığını dile getirir. Bianchi, Din Fenomenlojisi'nin sezgilere aşırı derecede dayandığı için irrasyonel olduğunu düşünür. Bu nedenle kutsal gibi kavramların dini tezahürleri ortaya koymada kısmen faydalı olsa da aşırı basitleştirici ve genelleştirici olduklarını düşündüğü için Din Fenomenolojisi'nin bilimsellikten uzak olduğunu iddia eder.[436]

Buraya kadar ele alınan eleştirilere karşı Din Fenomenolojisi, bazı cevaplar ortaya koymuş olsa da çok az açıklığa kavuşmuş ve hala devam eden önemli sorunlar ortaya çıkarmıştır. Daha önce bir kısmına temas edilen bu sorunların belli başlıları, Din Fenomenolojisi'nin Felsefi Fenomenoloji'yle ilişkisi, fenomenolojinin Dinler Tarihi'nden farkı ya da onunla olan münasebeti, indirgemecilik problemi, tarihsellik sorunu ve Din Fenomenolojisi'nin teolojik bir karaktere sahip olup olmadığı meselesi olarak sıralanabilir.[437] Ancak bütün eksiklerine rağmen Din Fenomenolojisi, beşeri bilginin ve tecrübenin bütünleyici bir parçası olarak din araştırmalarına kendini tavsiye edecek çok şeye sahiptir.[438]

---

[434] Ryba, "Phenomenlogy of Religion", s.119.
[435] King, "Din İncelemesinde…", s.24-25.
[436] Ugo Bianchi, *The History of Religions*, Leiden: E.J. Brill, 1975, s.20.
[437] Kuşcu, *Dinleri Anlamada…,* s.I.
[438] King, "Din İncelemesinde…", s.26.

İKİNCİ BÖLÜM

NİNİAN SMART VE DİN ANLAYIŞI: DİNİ TANIMLAMA VE FENOMENOLOJİK UYGULAMA

Din nedir? sorusu/sorunu din araştırmalarının dolayısıyla Din Fenomenolojisi'nin en temel soru(n)larından birisidir. Bu nedenle din bilimcileri/din fenomenologları sahip oldukları metodolojik görüşleri çerçevesinde belirli bir din tanımı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda dinin doğasının ve fonksiyonunun ne olduğu, tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışılmış ve bu nedenle dini tanımlama problemi ortaya çıkmıştır. Modern dönemin öncü din bilimcilerinden olan Smart'ta bu tartışmaya müdahil olmuş ve dinin boyutları aracılığıyla tanımlanabileceğini ileri sürerek hem bir din tanımı ortaya koymuş hem de bu boyutlar aracılığıyla klasik fenomenolojik tipolojileri güncellemiştir. Dolayısıyla bu bölümde Smart'ın boyutsal yaklaşımıyla fenomenolojik açıdan dini nasıl tanımladığı ve dinleri nasıl analiz ettiği ortaya konulacaktır. Bu amaçla öncelikle Smart'ın hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerine temas ederek, genel olarak Dini Araştırmalar'ın *(Religious Studies)* anlamını ve genel özelliklerini belirtmek yerinde olacaktır.

I. N. Smart'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

A. N. Smart'ın Hayatı

20. yüzyılın ikinci yarısının en önemli ve etkili din bilimcilerinden birisi olarak kabul edilen Roderick Ninian Smart, 6 Mayıs 1927 tarihinde İngiltere/Cambridge'de dünyaya gelmiştir. Smart'ın İskoç asıllı olan annesi Isabel Carswell ve babası William M. Smart, İskoç Anglikan Kilisesinin üyesiydiler. Smart, Glasgow Akademisinde eğitim gördükten sonra 1945'te İngiliz Ordusu İstihbarat teşkilatına katılmıştır. Bu görevi esnasında Çince'yi öğrenme ve Budizm ile tanışma imkanı bulmuş ve bu tecrübesini, *"farklı ve asil kültürlerin çağrısı ile Batı uykusundan uyanma"* olarak tarif etmiştir. Oxford Üniversitesinde klasik diller eğitimi alan Smart, buradaki eğitimini sınıf birincisi olarak 1951 yılında tamamlamıştır. Asya ve Çin araştırmalarına devam ederken aynı zamanda Sanskritçe ve Pali dilini Yale Üniversitesinde öğrenen Smart, Din Felsefesi bölümünde yaptığı ve Karşılaştırmalı Dinler alanıyla birleştirdiği doktora çalışmasını 1954 yılında Oxford Üniversitesinde tamamlamıştır.

Smart, Aberystwyth Üniversitesinde 1952-1956 ve Londra Üniversitesinde 1956-1961 yılları arasında Tarih ve Din Felsefesi alanında görev yapmıştır. Daha sonra 1961-1967 yılları arasında görev yaptığı Birmingham Üniversitesinde ilk *"H.G.Wood Teoloji Profesörü"* olmuştur. Smart, 1967 yılından 1982 yılına kadar görev yaptığı Lancaster Üniversitesinde yeni açılan Dini Araştırmalar bölümüne kurucu profesör ünvanıyla atanmıştır. Yine bu üniversitede 1969-1972 yılları arasında rektör yardımcısı olarak görev yapmıştır.

Smart, 1976 yılından itibaren ölümüne kadar zamanını ikiye ayırmış, hem Kaliforniya (Santa Barbara) hem de Lancaster üniversitelerinde Dini Araştırmalar profesörü olarak görev yapmıştır. Smart, 1988 yılında Santa Barbara'da Karşılaştırmalı Din Araştırmaları Bölümünde ilk *"J. F. Rowny Profesörü"* ünvanını almış, 1998 yılında emekli olana kadar bu görevine devam etmiştir. Alanıyla ilgili Sivil Toplum Kuruluşlarında da başkanlık görevlerinde bulunan Smart, İngiliz Dinler Tarihi Derneğine 1981-1985 yılları arasında, Dini Araştırmalar'la ilgilenen bilim adamları için ilk profesyonel kuruluş olan Amerikan Din Araştırma Derneğine 1984-1987 yılları arasında ve Amerikan Din Akademisine ise 1998-2000 yılları arasında başkanlık etmiştir. Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR) tarafından yaşam boyu üye ilan edilen (1995) Smart, yedi defa fahri doktora ünvanı almış ve çok sayıda konferans vermiştir. Smart İngiltere'de aktif bir emekliliği beklerken Lancaster'a dönüşünü takiben beyin kanaması neticesinde kaldırıldığı Kraliyet Hastanesinde 29 Ocak 2001 tarihinde hayata veda etmiştir. [439]

B. N. Smart'ın İlmi Kişiliği

Smart, "ideolojiler" ve "dünya görüşleri" araştırması olarak adlandırılan karşılaştırmalı dinler araştırması için diğer ilim adamlarının çalışmalarının üzerine inşa ettiği fenomenolojik bir temel ile disiplinlerarası ve kültürlerarası bir yaklaşım ortaya koymuştur. Smart, Dini Araştırmalar'ı "boyutsal" olarak ifade ederek, insan tecrübe ve geleneklerinin çok önemli boyutlarıyla ilgilenmiş ve insanlar arasında var olan dini inançların insan zihni ve hayal gücü, toplumlar ve kültürler üzerindeki gücünü

[439] Bkz. King, "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (Editor in Chief), Second Edition, USA: Macmillan Reference, 2005, C.XII, s.8442-8443; "Ninian Smart", Oxford Dictionary of National Biography, http://www.oxforddnb.com/view/article/75439, (erişim tarihi: 10.07.2014); Kuruvachira, *Religious Experience*, s.2-3; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.159-160; http://en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart, (erişim tarihi:10.07.2014); Richard Hecht," In Memoriam", http://senate.universityofcalifornia.edu/inMemoriam/roderickniniansmart.htm, (erişim tarihi: 10.07.2014).

keşfetmiştir. Smart, felsefenin zorunluluğunu reddetmeksizin sosyal bilimsel yaklaşıma ihtiyaç duyan *"yeryüzündeki din"* (religion on the ground) kavramına dikkat çekerek bu kavramın açık bir kavramsal analizle incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Smart, genel anlamda tek bir eklektik dini yapının ortaya çıkacağına ihtimal vermemiş ancak dinler arasında ödünç almaların olacağını ve zaman içerisinde dinin değeri konusunda küresel ölçekte bir konsesüsün gerçekleşeceğini ileri sürmüştür.[440] Bu bağlamda bugün kendi inancınızı nasıl tanımlayacaksınız? diye kendisine yöneltilen soruya Smart şöyle cevap vermiştir: "*Çoğunlukla bir Budist-Episkopalyan olduğumu söylerim. Bunu insanları biraz rahatsız etmek için söylüyorum. Bir dinin, bütün doğruları ihtiva edebileceğini düşünen kişileri rahatsız etmek istiyorum. Bana göre, hiçbir din bütün doğruları ihtiva etmez. Diğer geleneklerden ve medeniyetlerden öğrenilecek bir şey olmadığını sanmanın delice bir şey olduğunu düşünüyorum. Diğer dinlerin de size verebileceği ve onlardan öğrenebileceğiniz bir şeyi olduğunu kabul ederseniz, sizin olacağınız şudur: bir Budist Episkopalyan ya da Hindu-Müslüman vb."*[441]

Kaliforniya Üniversitesi'nde (Santa Barbara) Dini Araştırmalar bölümünde profesör olan Richard D. Hecht, Smart'la ilgili şöyle demiştir; *"20. yüzyıl din araştırmalarının tarihi yazıldığında kesinlikle onun adı bu alanın en büyük öncüleri arasında olacaktır. Çünkü o, bu alanla ilgili pek çok kitap yazmış, bilim adamlarını ve bu alanla ilgilenen insanları etkilemiştir."*[442] Nitekim Smart meslektaşlarıyla birlikte, yeni kurulan Dini Araştırmalar Bölümüne uluslar arası alanda büyük bir ün kazandırmıştır. Nitekim Smart'ın dini tarihi, fenomenolojik ve sosyal bilimler perspektifinden incelemesi dünyanın her tarafından araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Çünkü o, Dini Araştırmalar'ın disiplinlerarası olmasını ve tarihle, edebiyatla, dil bilimleriyle, felsefeyle, sosyolojiyle, antropolojiyle, siyaset, ekonomi ve sanat tarihiyle iş birliği halinde olması gerektiğini savunmuştur.[443]

Din yorumcusu ve analizcisi olarak onu özellikle İngiltere'de etkili kılan şey 1967 yılında Lancaster Üniversitesinde Dini Araştırmalar Bölümünü kurmasıdır. Ancak Smart, Lancaster Üniversitesinde görev almadan önce de Birmingham Üniversitesinde H.G. Wood Teoloji Profesörü olarak görev yapmakta ve akademik çevreler tarafından açıklayıcı ve merak uyandırıcı karşılaştırmalı din çalışmalarıyla tanınmaktaydı. Dünya

[440] King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.159-160.
[441] Scott London, *Dinin Geleceği: Ninian Smart'la Bir Söyleşi,* Çev. Metin Pay, http://www.scottlondon.com/interviews/smart_turkish.html, (erişim tarihi: 31.12.2014).
[442] Hecht, *" In Memoriam",* (erişim tarihi: 10.07.2014).
[443]King, "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion,* C.XII, s.8442-8443.

çapında tanınan, saygı duyulan ve hayranlık beslenen Smart, akademik ve kişisel öncülüğünü gönül zenginliği ve nazik kişiliğiyle birleştiren ender bilim adamlarındandır. İnsani ve evrensel değerlere ilgi duyan Smart, dinin dünya siyaseti, toplumlar ve bireyler için küresel önemine dikkat çekmede öncü bir kişilik olmuştur. Onun üretkenliği ve bilimsel ilişkileri kendisine uluslar arası bir ün sağlamıştır. Onun çalışmalarının etkisi dünya konularıyla ilgili muazzam bilgi, birikim ve ansiklopedik ilgisine ve medyayı etkili bir şekilde kullanmasına dayanıyordu. Hayatı boyunca sürekli öğrenme aşığı olan Smart ilgisini farklı dinlere, dünya felsefelerine ve kültürlerine hasrederek daima dar ulusal sınırları aşan bir vizyona sahip olmuş ve küresel anlamda insan geleceğiyle ilgilenmiştir.[444]

Smart hocalığına, araştırmalarına, yazılarına ek olarak kültürlerarası anlayışı geliştirmeye çalışan bir aktivistti. Smart, Moon Tarikatı'nın kurucusu Sun Myung Moon (1920-2012) tarafından organize edilen *Dünya Barışı için Dinler Arası Federasyon*'un (Interreligious Federation for World Peace) başkanlığını yapmıştır. O, 1991 yılında *Dünya Dinler Parlamentosunu ve Dünya Barışı için Dinler Arası Federasyon* kurumlarını ortak toplantıya çağırmıştır. Bu toplantıda Smart diğer din ve kültürlere karşı empatik anlayışın gerçekleştirilmediği sürece dünyada barışın söz konusu olamayacağını söylemiştir.[445]

Onun seküler dünya görüşlerine (Marksizm, Ulusalcılık, Mao gibi) de dini bir kavram gibi yaklaşması, din araştırmalarına özgün yaklaşımı ve dinleri bazı kriterlere göre *"doğru"* veya *"yanlış"* diye nitelemekten kaçınması ona dini olmayan ideolojileri ve küreselleşmenin bir sonucu olarak gördüğü yeni dini hareketleri inceleme yolunu açmıştır. Smart, Andrew Wilson editörlüğünde hazırlanan *World Scripture* (*Minnesota-1991)* kitabına önsöz yazmış ve şöyle demiştir. *"Şu açıktır ki; pek çok dini gelenek ve kültürün birbirini etkilediği bir dünya medeniyetine doğru giderken hepimiz birbirimizi anlamak zorundayız."*[446] Ayrıca Smart, küresel ahlak sorumluluğunu artırma amacı güden, eğitim amacı taşıyan ve sivil bir toplum kuruluşu olan *Uluslararası Evrensel*

[444] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.9; King, Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443, Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.159-160; Hecht, *" In Memoriam",* (erişim tarihi: 10.07.2014).

[445] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.40, King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.162-163; Hecht, *" In Memoriam",* (erişim tarihi: 10.07.2014).

[446]Ninian Smart, "Foreword", *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, Ed. Andrew Wilson, St. Paul, Minnesota: Paragon House, 1991, s.XI-XII.

Ahlak ve Din Forumu Kurulu'nun (*International Board of the Global Ethics and Religion Forum)* üyesi olmuştur.[447]

Smart'ın akademik çalışmalarının genel özellikleri üç dönem halinde şu şekilde ele alınabilir.

1. Smart, birinci (erken) döneminde teolojik konularla ilgilenmiş ve Din Felsefesi üzerine yoğunlaşarak çeşitli eserler vermiştir. Bu dönem Hıristiyanlık merkezlidir ve onun hayatının 1945 ile 1960'lı yılları arasını kapsar. Bu dönemde o, "Hıristiyan Smart" olarak adlandırılabilir.
2. İkinci (orta) dönemde, değişik dinlerle tanışma fırsatı bulan Smart, Hıristiyan teolojisini eleştirmekten çekinmezken, Dini Araştırmalar, Din Fenomenolojisi ve karşılaştırmalı din çalışmaları metodolojisiyle ilgili önemli çalışmalar ortaya koyar. Theravada Budizmi'nden ciddi şekilde etkilenen Smart, Din Felsefesi'nden aldığı kavramlarla yeni bir yaklaşım ortaya koymayı başardığı Dini Araştırmalar metodolojisini Lancaster Üniversitesinde hayata geçirmeyi başarmıştır. Bu dönem, onun hayatının 1960'lardan 1980'lere kadar olan yılları kapsar. Bu dönemde o, "Theravada Budisti" olarak tanımlanabilir.
3. Üçüncü (son) dönemde Smart, ikinci dönem özelliklerini devam ettirmesine rağmen dünya dinleri, felsefeleri ve ideolojilerine karşı global bir bakışı ortaya koymuştur. Dolayısıyla dini ideolojileri ve seküler görüşleri dünya görüşleri şemsiyesi altında toplamıştır. Bu dönemde küreselleşmiş din fenomenini eklektik ve senkretik bir yaklaşımla ele alan Smart, özellikle din tanımlarında aşkınlığın vurgulanmamasına dikkat çekerek, seküler ile kutsal arasındaki ayırım üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Smart'ın bu dönemi 1980'lerden ölümüne kadar olan yılları kapsar. Bu dönem için Smart, "Postmodern Smart" olarak tanımlanabilir.[448]

Smart'ı etkileyen kişi, görüş ve olayları değerlendirdiğimizde ilk olarak içerisinde büyüdüğü ailenin Episkopalyan/Anglikan kilise'ye bağlı olması ve böyle bir çevrede yetişmesi hatta amcasının İskoç Kilisesinin papazı olması dikkat çekmektedir. Nitekim Smart, kendi yaşamının dinlerle yakından bağlı olduğunu ve özellikle Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'den etkilendiğini dile getirmiştir.[449]

---

[447] King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443.
[448] Kuruvachira, *Religious Experience*, s. 6- 9.
[449] Smart, "An Ultimate Vision", *Ultimate Visions: Reflections on the Religions We Choose*, Ed. Martin Forward, Oxford: Oneworld Publications, 1995, s.257-258; *Ninian Smart on World Religions*,

Bilim adamı olarak Smart'ı etkileyenlerin başında *The Idea of the Holy (Das Heilige-1917)* adlı eserin sahibi Rudolf Otto (1869-1937) gelmektedir. Otto özellikle Smart'ın dini tecrübe ile ilgili görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Doktora tez danışmanı olan dil analizcisi İngiliz Felsefeci J.L. Austin (1911-1960) Ludwig Wittgenstein'ın (1889-1951) mirasçısı olarak Smart'ın görüşleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ayrıca Din Fenomenolojisi'nin ilk kurucularından kabul edilen Hollanda asıllı Gerardus van der Leeuw'da (1890-1950) Smart'ın görüşlerini etkileyen bilim adamları arasında yer almaktadır. Nitekim Smart, dinin boyutlarını incelediği *Dimensions of the Sacred (London-1996)* adlı kitabını Leeuw'ün *Religion in Essence and Manifestation (New York-1938)* adlı fenomenolojik görüşlerini ortaya koyduğu kitaba benzetmiştir. Bütün bu etkilenmelere rağmen Smart farklı fikirlere ve felsefelere açık, eleştirilmekten çekinmeyen bir din bilimcisi olduğu için onun görüşleri sürekli bir değişim ve ilerlemeye tabi olmuştur.[450]

Smart'ın eğitim çalışmalarıyla da ilgilenen bir bilim adamıdır. Nitekim dini eğitimle ilgili konularda güçlü ve orijinal görüşler ortaya koyan Smart, İngiltere okullarının müfredatlarına dünya dinleri araştırmalarını da sokmak amacıyla, eğitimde dünya dinlerinin yeriyle ilgili çalışma toplantısına (İngiltere-1969) öncülük etmiştir. Smart, 1969 yılında İngiltere Ulusal Okullar Konseyi tarafından yürütülen orta dereceli okullardaki dini eğitimle ilgili projenin yöneticisi olarak atanmıştır. 1973 yılında dini eğitimle ilgili bu proje Smart'ın yönetimi altında ilkokullarda gerçekleştirilmiştir. Ursula King, Smart'ın da öncülüğünü yaptığı kıtalar arası karşılaştırmalı din öğretiminin geleceğin bir eğilimi haline geleceğini söyler. Ayrıca Smart okullardaki din eğitimiyle ilgili problemlere dikkat çekerek televizyonun dinin anlaşılması konusundaki katkısına yönelik bir ilgi uyandırmıştır. Bu doğrultuda farklı dünya dinleri ile ilgili BBC kanalına hazırladığı çok beğenilen *Long Search (1974-1977)* (Uzun Araştırma) adlı televizyon serisi ve halkın rağbet ettiği *Açık Öğretim Dini Araştırmalar Programı* sayesinde halk üzerinde büyük ölçüde etkili olmuştur. Ayrıca Smart, birkaç meslektaşıyla birlikte *Religion: A Journal of Religion and Religions* adında uluslar arası bir derginin kuruculuğunu yapmıştır.[451]

Vol. II: *Traditions and the Challenges of Modernity*, Ed. John J. Shepherd, England&USA: Ashgate Publishing Limited&Ashgate Publishing Company, 2009, s.341-342.

[450] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.3-6.

[451] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.2-3; Shepherd, *Ninian Smart on World Religions-I*,, s.XIII-XIV; King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443.

C. N. Smart'ın Eserleri

Smart çok geniş çalışma yelpazesine sahip elli yılın üzerinde akademik çalışmalar yapmış bir din bilimcisidir. Onun başlıca çalışma konuları arasında Hıristiyan Teolojisi, Siyaset, Eğitim, Dinler Arası Diyalog, Dini Araştırmalar Teorisi ve Metodolojisi, Karşılaştırmalı Din Araştırması, Din Felsefesi, Güney Asya Dinleri, Hint Felsefesi ve Dinler Tarihi gibi konular yer alır. Smart, otuzun üzerinde kitabın yazarıdır ve üç yüzün üzerinde de editörlük, eş-editörlük, bölüm, makale, deneme ve madde yazarlığı gibi çalışmaları mevcuttur. Onun öğrencisi olan John J. Shepherd iki cilt halinde Smart'ın başlıca makalelerini ve eserler listesini içeren *"Ninian Smart on World Religions (England&USA-2009)* adlı kitapların editörlüğünü yapmıştır. Shepherd, bu eserde Smart'ın bütün kitaplarını, farklı kitaplardaki bölüm yazarlıklarını, makale ve madde yazarlıklarını hatta konferans ve röportajlarını ayrıntılı bir şekilde listelemiştir.[452]

Smart'ın kendisinin yazarı olduğu ve Dinler Tarihi açısından önemli kabul edilen başlıca kitaplarının konularına göre tasnifi şöyledir:

a. Dini Geleneklerle İlgili Çalışmaları:

The Religious Experience of Mankind (New York-1969)[453]

Background to the Long Search (London-1977)[454]

Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs (New York-1983)

The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations (New Jersey-1989)

Religions of Asia (New Jersey-1993)

Religions of the West (New Jersey-1994)

Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (London-1996)

World Philosophies (New York-1999)

b. Hinduizm İle İlgili Çalışmaları:

Doctrine and Argument in Indian Philosophy (New York-1964)

Prophet of a New Hindu Age: The Life and Times of Acharya Pranavananda (London-1985)

c. Hıristiyanlık ile İlgili Çalışmaları:

The Phenomenon of Christianity (London-1978)

d. Dünya Görüşü Analizleri ve Modern Dünyadaki Dinlerle İlgili Çalışmaları:

---

[452] Bkz. John J. Shepherd, *Ninian Smart on World Religions*, Vol.I: *Religious Experience and Philosophical Analysis*, Ed. John J. Shepherd England&USA: Ashgate Publishing Limited&Ashgate Publishing Company, 2009, s.357- 401.

[453] Bu eser 4. baskısından itibaren *The Religious Experience (1991)* adıyla basılmıştır.

[454] Bu eser daha sonra *The Long Search (1978)* adıyla basılmıştır.

Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization (London-1981)

Religion and Politics in the Modern World (New York-1983)

Ethical and Political Dilemmas of Modern India (New Jersey-1993)

e. Hıristiyan Teolojisiyle Diğer İnançları Karşılaştırdığı Çalışmaları:

The Yogi and the Devotee: The Interplay between the Upanishads and Catholic Theology (London-1968)

Christian Systematic Theology in a World Context (London-1991)

Buddhism and Christianity: Rivals and Allies (London-1993)

Lights of the World: Buddha and Christ (Bangalore-1997)

f. Metodolojiyle İlgili Çalışmaları:

Secular Education and the Logic of Religion (New York-1967)

The Phenomenon of Religion (London-1973)

The Science of Religion and the Sociology of Knowledge (New Jersey-1971)[455]

Smart, kendine ait bazı kriterlere göre modern dünyadaki dinler üzerine yazılar yazmıştır. Smart, özellikle beş baskı yapan ve ders kitabı olarak kullanılan *The Religious Experience of Mankind (New York-1969)* adlı kitabıyla da ün kazanmıştır.[456] Smart erken dönem çalışmalarında diyalog ve hakikat konularına yoğunlaşmış ve bu konulara olan ilgisini Budizm ve Hinduizm dinleriyle birleştirmiştir. Onun *Doctrine and Argument in Indian Philosophy (New York-1964)* adlı eseri genellikle en başarılı çalışmalarından birisi olarak kabul edilmiştir.[457]

Smart, fenomenolojisini ve ünlü yedi boyutlu din modelini çeşitli kitaplarında ortaya koymuştur. *Secular Education and the Logic of Religion (New York-1967), The Religious Experience of Mankind (New York-1969), The Phenomenon of Religion (London-1973), The Science of Religion and the Sociology of Knowledge (New Jersey-1973)* ve *The World's Religions (New York-1989)* bunlardan başlıcalarıdır. *Dimensions of Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (London-1996)* adlı eserinde dini yedi boyutlu modeline göre incelemiştir. *The World's Religions* gibi kitaplarından bazıları tarih öncesi döneme kadar uzanır ve okuyucuya dinler hakkında geniş bilgi sunar.[458]

---

[455] Shepherd, *Ninian Smart on World Religions-II*, s.352-363.

[456] King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443.

[457] King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.159-160;

[458] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.40, King, "Ninian Smart", (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C.XII, s.8443; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.162-163; Hecht, *" In Memoriam",* (erişim tarihi: 10.07.2014).

Smart, 1979-1980 yılları arasında Edinburgh Üniversitesinde Gifford derslerini verdiği zaman yeni ortaya çıkan küresel medeniyeti, "yaratıcı eleştirel çoğulculuğa" ve farklı kültürlerin etkileşimiyle ortaya çıkan yeni "aşkın hümanizm"e ihtiyaç duyan "fırsat dönemi" olarak görmüştür. Smart ayrıca Hindistan'daki Varanasi, Yale, Wisconsin, Princeton, Queesland Üniversitesinde ve Hong Kong'daki Dini Araştırmalar bölümünde ve diğer başka yerlerde misafir hoca olarak dersler vermiştir. Bu dersler *The Yogi and the Devotee (London-1968)* adıyla kitaplaştırılmıştır. York Üniversitesinde seküler din araştırmaları hakkındaki görüşlerinden oluşan Heslington derslerini vermiş ve bu dersler *Secular Education and the Logic of Religion (New York-1967)* olarak kitaplaştırılmıştır. Smart, 1979-1980'de ünlü Gifford derslerini vermiş ve bu dersleri *Beyond Ideology (London-1981)* adıyla basılmıştır. Smart kendisini, bir batılı, bir İskoç, bir insan ve Budist öğretilere eğilimine rağmen bir Episkopalyan olarak tarif etmiştir.[459] Her dine eşit mesafede durmaya ve hiçbir dine karşı tarafgirlik yapmamaya çalışan Smart'ın *Beyond Ideology* adlı eseri için felsefe profesörü Richard J. Morris şöyle söylemiştir: *"Kuşkusuz ki bu adam bir harikadır. O sadece bir Katoliğin ya da bir Budistin ya da bir Çinli Komünistin görüşlerini bilmiyor, aynı zamanda onların ne hissettiğini de tam olarak açıklayabiliyor. O beni Sri Lanka'da Adem'in yeryüzüne ilk ayak bastığı yere götürüyor ve ben Hıristiyan inançlarımı Budist bir rahibin gözüyle görebiliyorum. O benim ruhuma giriyor ve mantığa aykırı şekilde Nirvana'nın anlamını keşfediyor. Yine ruhuma girerek Çin'in uzun topraklarındaki yolculuğunda belli belirsiz adımlar atıyor. Bu kitap, kendisini keşfetmesi için bir bedeni bir başkasının zihninde sarsmaktadır."*[460]

Ninian Smart hayatta iken onun onuruna iki armağan yayın yapılmıştır. Bunlar; Peter Masefield ve Donald Wiebe'nin editörlüğünü yaptığı *Aspects of Religion* (1994) ve C. Lamb and D.Cohn-Sherbok'un editörü olduğu *The Future of Religion: Postmodern Perspectives* (1999) adlı çalışmalardır. Ölümünden sonra da onun anısına hem Lancaster hem de Kaliforniya (Santa Barbara) Üniversitelerinde yıllık konferanslar düzenlenmeye başlanmıştır. Lancaster Üniversitesi tarafından Smart'ın bütün yayınlarını içeren online erişime açık bir arşiv oluşturulmuştur. Onun öğrencisi olan John J. Shepherd'in editörlüğünü yaptığı *"Ninian Smart on World Religion (2009, 2 cilt)"* adlı eser Smart'ın çalışmalarını elen alan ve kapsamlı bir bakış açısı sunan önemli bir çalışma olarak

[459] Kuruvachira *Religious Experience*, s.3, King, *Ninian Smart",* (erişim tarihi: 10.07.2014); "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, C. XII, s.8443.

[460] Myrna Oliver, *Ninian Smart; Professor of Religious Studies and Writer,* http://articles.latimes.com/2001/feb/01/local/me-19755, (erişim tarihi: 10.07.2014).

basılmıştır. Ayrıca Smart'ın metodolojisini ortaya koyarken istifade ettiğimiz Jose Kuruvachira'nın, "*Religious Experience: Buddhist, Christian and Hindu (A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical)"* adlı eseri Ninian Smart üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma olma özelliğini taşımaktadır.[461]

II. Genel Olarak Dini Araştırmaların Anlamı ve Özellikleri

Günümüzde Dini Araştırmalar (Religious Studies) terimi, Batı üniversitelerinde özellikle Amerika ve Kanada'da kullanılır. Bu terim modern dönemde Din Bilimi'ne yani Müller'e dayandırılan *Religionwissenchaft*'a işaret etmek için kullanılan "Din İncelemesi/Çalışması" (Study of Religion) terimine tekabül eder. Ancak bu kullanıma itirazlar da yok değildir. Örneğin; Kanadalı dinler tarihçisi Donald Wiebe (1943-…), melez olarak nitelendirdiği Dini Araştırmalar'ın geniş araştırma alanına ve ismin muğlaklığına atıfta bulunarak bu isimlendirmeyi eleştirir. Nitekim çağdaş din bilimcileri arasında Dini Araştırmalar'ı bir disiplin veya aksine Smart'ın da içerisinde yer aldığı bir alan olarak kabul eden ikili bir yapı vardır.[462] Günümüzde yaygın olan görüş, Dini Araştırmalar'ın kendisini diğer akademik disiplinlerden ayıran özel bir metoda sahip olduğu ve bu nedenle bir disiplin veya disiplinler grubu olarak görülmesi gerektiğidir. Eliade ve onun geleneğini takip eden din bilimcileri bu görüşün en önemli temsilcileri arasındadır.[463]

Özellikle II. Dünya savaşından sonra meydana gelen hızlı değişim dünyayı etkilediği gibi Anglo-Amerikan dünyayı ve eğitim sistemini de etkilemiştir. Yeni teknolojik gelişmeler ve farklı alanlardaki sekülerleşme Din İncelemesi/Çalışmasında temelde üç değişimi beraberinde getirerek Dini Araştırmalar'ın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlar; kurumsal değişim, müfredatın yeniden belirlenmesi ve uzman kadronun gelişmesidir.[464] Bu doğrultuda, pek çok eğitim kurumu Dini Araştırmalar'a

---

[461] King, *Ninian Smart",* Oxford Dictionary of National Biography, (erişim tarihi: 10.07.2014); http://en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart, (erişim tarihi:10.07.2014); Kuruvachira, *Religious Experience*, s.3; Smart'ın çalışmalarının kapsamlı bir listesi için bkz. Shepherd, *Ninian Smart on World Religion*-II, s.357-401; Christopher Lamb and Dan Cohn Sherbok, *The Future of Religion: Postmodern Perspectives-Essays in Honour of Ninian Smart*, London: Middlesex University Press, 1999, s.235-255; Masefield-Wiebe, s.395-417.

[462] Donald Wiebe, "Religious Studies", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.98,105.

[463] Irwing Hexham, *Understanding World Religions: An Interdisciplinary Approach*, USA: Zondervan, 2011, s.28.

[464] Thomas L Benson, "Religious Studies as an Academic Discipline", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987, C.XIV, s.88.

kendi müfredatlarında yer vermeye başlamışlardır. En ciddi gelişme 1960'lı yıllarda ve 1970'lerin başlarında pek çok Amerikan devlet üniversitesinde Dini Araştırmalar'ın lisans ve lisansüstü program olarak kabul edilmesi olmuştur. Nitekim Dini Araştırmalar dinlerin tarihi ve doğası üzerine global bir bakış açısına sahiptir, teolojik olmaktan uzaktır ve disiplinlerarasıdır.[465] Dini Araştırmalar terimi, dini fenomenleri dar dini kalıplardan bağımsız bir şekilde inceleyen yeni tür bir inceleme biçimi olarak görülür. Bu nedenle Dini Araştırmalar, dini sosyal bir fenomen olarak ele alan erken dönem din bilimcilerinin, dini araştırma anlayışlarından farklıdır. [466]

Eliade'ın editörlüğünü yaptığı "*Encyclopedia of Religion (1987)"* (Din Ansiklopedisi) içerisinde *"Religious Studies as a Academic Discipline"* (Akademik bir Disiplin Olarak Dini Araştırmalar) başlıklı maddeyi yazan Thomas L. Benson'a göre, bu disiplinin amacı dini gelenekler ve değerler üzerinde eleştirel düşünceyi geliştirmektir. Dolayısıyla bu disiplin, Hıristiyan imanını geliştirmeyi hedefleyen geleneksel teolojiden farklıdır.[467] Bu özelliği nedeniyle Dini Araştırmalar, üniversitelerdeki erken dönem inanç temelli Din İncelemesinden/Çalışmasından farklıdır.[468] Bu doğrultuda Kitagawa, Dini Araştırmalar disiplininin sosyal bilimlerden farklı olarak olayların ve süreçlerin tanımlanmasından ve açıklanmasından ziyade, dini bilginin anlamını araştırdığını düşünür. Bu nedenle Dini Araştırmalar'ı, normatif çalışmalarla tasvirci çalışmaları birleştiren bir araştırma yöntemi olarak görür. Ona göre, bu disiplinin Amerika'da ortaya çıkmasında aydınlanma ilkelerinden etkilenen Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR)'ne üye bilim adamları etkili olmuştur. [469]

Dini Araştırmalar pek çok araştırma metodunu, dilleri, bölgeleri, dönemleri ve disiplinleri kendi şemsiyesi altında toplamıştır. Çağdaş Dini Araştırmalar programı içerisinde yer alan başlıca alanlar şunlardır: Hıristiyan Tarihi ve Teolojisi, Kutsal Kitap Araştırmaları, Yahudilik Araştırmaları, Karşılaştırmalı Din, Hint Tarihi, Doğu Asya Tarihi, İslami Araştırmalar, Afrika Dinleri, Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din ve Edebiyat, Din ve Sanat, Din ve Toplum, Dini Eğitim, Dini Ahlak, Kadın ve Din, Çağdaş Dini Düşünce, Din ve Bilim ile Dini Araştırmalar

[465] Benson, "Religious Studies as an Academic Discipline", C.14, s.89.
[466] Donald Wiebe, "Religious Studies", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.99.
[467] Benson, "Religious Studies as an Academic Discipline", C.14, s.89.
[468] Wiebe, "Religious Studies", s.99.
[469] Kitagawa, "Humanistic and Theological History of Religion…", s.559-560; Wiebe, "Religious Studies", s.111.

Metodolojisi'dir.[470] Benson, Dini Araştırmalar'ın disiplinler topluluğu olarak görüldüğünü ve kurumsal anlamda Amerikan Din Akademisi *(American Academy of Religion)* gibi kuruluşların aktivitelerinde yer aldığını ifade eder.[471]

Dinleri incelemek için Smart gibi boyutsal bir din modeli ortaya koyan Whaling, teolojinin dar bir yaklaşıma sahipken Dini Araştırmalar'ın oldukça geniş bir yapı olduğunu ve prensip olarak dünyanın bütün dini geleneklerini kapsadığını vurgular. Onun kapsamını birbirleriyle örtüşen beş kategoride değerlendirir. Birincisi; Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam şeklinde büyük geleneklerdir. İkincisi; Zerdüştlük, Taoizm, Sihizm ve Caynizm gibi yaşayan küçük dini geleneklerdir. Üçüncüsü; geçmişte milyonları yönlendirmelerine rağmen günümüzde mensubu kalmayan Aztekler, İnkalar, Mayalar, Maniheizm ve Gnostikler gibi yaşamayan dini geleneklerdir. Dördüncüsü; yazılı gelenek yerine sözlü geleneğe sahip ve mitlerin, ritüellerin ve sembollerin daha fazla önem taşıdığı kabilelere ait dini geleneklerdir. Beşincisi; özellikle modern dönemde ve dünyanın farklı coğrafyalarında ortaya çıkan Bahailik ve Birleşik Kilise gibi yeni dini hareketlerdir. Whaling, Smart gibi bazı din bilimcilerinin, Ulusalcılık ve Marksizm gibi seküler dünya görüşlerinin altıncı kategori olarak Dini Araştırmalar içerisinde yer alması gerektiği görüşüne karşılık pek çok bilim adamının altıncı kategoriyi çalışmalarında istisna tuttuklarına işaret eder.[472]

Whaling, yapısı gereği çok dinli bir araştırma alanına sahip olan Dini Araştırmalar'ın aynı şekilde pek çok farklı yaklaşım ve metot kullandığını belirtir. Dolayısıyla Felsefe, Sosyoloji, Antropoloji, Tarih, Fenomenoloji, Psikoloji, Dil Bilimleri ve benzerlerinin Dini Araştırmalar'a çeşitli yönlerden katkı sağladığını dile getirir.[473] Global tarzdaki bir teolojinin de Dini Araştırmalar içerisinde yer alması gerektiğini söyleyen Whaling, ikisi arasındaki ilişkinin en iyi şekilde Smart'ın çalışmalarında görüldüğünü ifade eder.[474]

Dini Araştırmalar'ın bilimsel, objektif ve önyargısız tavrından dolayı teolojiden ayrıldığını ifade eden Amerikalı din bilimcisi Alan Olson, Amerika'da akademik Din İncelemesi/Çalışmasının 20. yüzyıla kadar dini kurumlar tarafından yürütüldüğünü ve bu nedenle teolojik karaktere sahip olduğunu ancak 1950'li yıllardan itibaren daha bilimsel, disiplinlerarası, çok metotlu ve kültürlerarası akademik bir araştırma alanı (Dini

[470] Benson, "Religious Studies as an Academic Discipline", C.14, s.91.
[471] Benson, "Religious Studies as an Academic Discipline", C.14, s.92.
[472] Whaling, "Theological Approaches", *Approaches to the Study of Religion*, Ed. Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.229.
[473] Whaling, "Theological Approaches", s.229.
[474] Whaling, "Theological Approaches", s.232.

Araştırmalar) olarak ortaya çıktığını ifade eder.[475] King'de Dini Araştırmalar'ın, Din İncelemesi/Çalışmasına farklı bir bakış açısı kazandırarak yeni bir yön tayin eden yeni bir disiplin olduğunu söyler. Dolayısıyla King, Dini Araştırmalar'ın akademik/bilimsel bir disiplinden daha fazlası olduğunu veya olması gerektiğini düşünür.[476]

Genel anlamda Dini Araştırmalar, 1960'lı yıllarda seküler din araştırmalarına alan açmak için teolojiden farklı olarak ortaya çıkmıştır. Geleneksel olarak Dini Araştırmalar, *"içeriden birisinin konuşması"* olarak kabul edilen bir disiplindir. Dini Araştırmalar, insan kültürünün temel boyutlarını anlama iddiasında bulunan diğer disiplinlerin başlıca metotlarını benzer şekilde belli bir dini inanca dayalı olmayan *(non-cofessional)* bir yaklaşımla dinlere uygulamaya çalışır. Teolojide belli bir dinin bakış açısı ve apoloji söz konusu iken, Dini Araştırmalar bütün dinleri değer yargısız *(value-free)* olarak inceleme iddiasındadır. Flood, *"Teolojinin dili, dini anlatan bir dil iken Dini Araştırmalar'ın dili dinle ilgili bir dildir."*[477] der. Bu alanın önde gelen bilim adamlarına göre, Dini Araştırmalar'ın incelediği konular yeganedir ve sosyal bilimlerin kategorilerine indirgenemez niteliktedir. Kümülatif akademik bir mirasa sahip olan Dini Araştırmalar, dini fenomenleri anlayabilmek için pek çok teori ve metoda sahip bir disiplin niteliğindedir.[478]

Dini Araştırmalar kavramıyla ilgili olarak anlam kargaşasını ele alan Capps, Dini Araştırmalar'ı, dinin nesnesiyle ilgili araştırmayı yönetmede ve sonuca ulaşmada eğitim ve uygulama sağlayan entelektüel bir disiplin olarak görür. Dinin konusu bakımından anlaşılabilir olduğunu düşünen Capps, bu disiplinin kendisi hakkında henüz konsensüs bulunmayan entelektüel oluşumla ilgili nispeten yeni bir çalışma alanı olduğunu dile getirir.[479] O, Dini Araştırmalar'ın akademikliğini ve bilimselliğini zayıflattığı için teolojik bakış açısının bu disiplin içerisinde yer almasına karşı çıkar.[480] Dini Araştırmalar'ın, çok metotlu, disiplinlerarası olması gerektiğini belirten Capps, bu disiplinin akademik Din İncelemesi/Çalışmasının yerini aldığını vurgular.[481]

Amerikalı din bilimcisi Mark C. Taylor'e (1945-…) göre, 1960'tan önce yapılan Dini Araştırmalar aslında Hıristiyan (özellikle Protestan) karakterlidir. Bu tarihten

---

[475] Alan M. Olson, "Religious Studies", , *Encyclopedia of Religious Education*, Ed. Iris V. Cully-Kendig Brubaker Cully, San Francisco: Harper & Row, 1990, s.551.
[476] Wiebe, "Religious Studies", s.106-107.
[477] Flood, *Beyond Phenomenology*, s.18-20; Emma Tomalin, *Religious Studies and Development: A Literature and Review*, University of Birmingham, Working Paper-6, 2007, s.3.
[478] Tomalin, *Religious Studies*, s.4.
[479] Capps, *Religious Studies*, s. .XIV-XV.
[480] Capps, *Religious Studies*, s.325.
[481] Capps, *Religious Studies*, s.345.

sonraki yeni Dini Araştırmalar'ın var olma nedeni sadece Hıristiyan karakterli olmasa da dinidir. Taylor, Dini Araştırmalar'ı Amerikan üniversitelerinde, 1950'lerin son dönemlerinde ve 1960'ların ilk başlarında savaş karşıtı hareketlerin ve insan haklarının etkisiyle ortaya çıkan çok kültürlü anlayışın şekillendirdiği eski din araştırmalarının yeni bir inkarnasyonu olarak görür. Ona göre eski teolojinin yerini alan sosyal bilimsel Din İncelemesi/Çalışması teolojinin temel ilgisi olan dini meseleleri terk etmemiştir. Nitekim bu dini meseleler Dini Araştırmalar'ın temel karakteristiği olmuştur ve olmaya devam edecektir.[482] Taylor, Dini Araştırmalar'ın diğer metodolojilerden etkilense de bizzat bu metotlara indirgenemeyeceğini, çünkü seküler bilimsel yaklaşımın dinin anlamını mutlaklaştırdığını ve bunun da teolojinin başka bir çeşidi olduğunu ifade eder. Kapsamlı bir bilimsel Din incelemesi/Çalışması yönteminin olmadığını söyleyen Taylor, Dini Araştırmalar'ın bilimsel indirgemeciliğe karşı, disiplinlerarası ve çok kültürlü olması gerektiğini ifade eder.[483]

Amerikan üniversite çevresindeki din araştırmacıları arasında Dini Araştırmalar'ın doğası hakkında ortak bir tavır yoktur. Aynı tavrın küresel ölçekte de söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim İngiliz din bilimcisi Michael Pye, Dini Araştırmalar kavramıyla ilgili Amerika'daki müphemliğin ve kafa karışıklığının aynı şekilde Avrupa'da da söz konusu olduğunu söyler. Pye, kendinin Dini Araştırmalar terimiyle aynı gördüğü *Religionwissenshaft (din bilimi)* teriminin bazı Alman üniversitelerinde *Religionswissenschaften (din bilimleri)* şeklinde kullanılmasını bu duruma örnek olarak verir. Bu terimle Katolik ve Protestan teolojiyi de içine alan dini bilimlerin ifade edilmeye çalışıldığını ortaya koyar.[484]

Modern üniversitelerde Dini Araştırmalar'ın vazgeçilmezliğine işaret eden Wiebe ise Dini Araştırmalar kavramının tamamıyla birbirinden bağımsız olmayan iki farklı şekilde kullanıldığını ifade eder. Birincisinde bu terim, özellikle Kanada'da ister dini ister seküler olsun lisans ve lisansüstü eğim kurumlarında metodolojik yaklaşım her ne şekilde olursa olsun dinin/dinlerin incelenmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımda, genellikle aynı anlamda kullanılan akademik Din İncelemesi/Çalışması *(academic study of religion)* ve bilimsel Din İncelemesi/Çalışması *(scholarly study of religion)* eş değer kabul edilmektedir. Daha yaygın olan ikinci kullanımda ise Dini

[482] Mark C. Taylor, "Introduction", *Critical Terms for Religious Studies*, Ed. Mark C. Taylor, Chicago: University of Chicago Press, 1998, s.10-11; Wiebe, "Religious Studies", s.111.
[483] Taylor, "Introduction", s.16.
[484] Pye, "Religious Studies in Europe: Structures and Desiderate", *Religious Studies: Issues, Prospects and Proposals*, Ed. Klaus K. Klostermaier-Larry W. Hurtado, Winnipeg: University of Manitoba-Scholars Press, 1991, s.41.

Araştırmalar terimi, daha önce yapılan Din İncelemesi/Çalışması yaklaşımlarından farklı bir tarzda, özel bir amaç ve metodolojiye sahip Din İncelemesi/Çalışmasının hayata geçirilmesini sağlayan yaklaşıma verilen isim olarak karşımıza çıkar. Bu kullanımda akademik bir anlayış olarak Dini Araştırmalar, dine/dinlere karşı saygılı yeni bir girişimdir ve bu doğrultuda bir disiplin olarak görülmelidir.[485] Wiebe'ye göre Dini Araştırmalar bir disiplin olarak; dinin gerçekliğini tartışan teolojiye ve dini bir anlayış sağlayan dini eğitime yer vermeli, bilimsel ve disiplinlerarası olmalıdır.[486]

Din Fenomenolojisi literatürüyle ilgilenen ve önemli katkılar sağlayan Allen, dini/dinleri incelemek için *religionwissenchaft* adıyla isimlendirilmiş alanı, günümüzde Tarih, Sosyoloji, Antropoloji, Psikoloji, Dilbilim, Bilişsel Bilimler ve diğer modern bilimlerle beraber Din Fenomenolojisi'ni içerisinde barındıran modern bilimsel yaklaşımı ifade edecek şekilde *"Dini Araştırmalar"* olarak tanımlar.[487]

Dini Araştırmalar'ın anlamı ve gelişim süreciyle ilgili *"Religious Studies"*(Dini Araştırmalar) adlı çalışmasının sonuç kısmında Wiebe, Dini Araştırmalar'ın amacının din/dinler hakkında objektif ve tarafsız bilgi elde etmek olduğunu, Batı üniversitelerinde bu amaca hizmet ettiğini ve tamamen bilimsel bir anlayış olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.[488]

İngiliz din bilimcisi John Hinnells, din araştırmaları yapmak için dindar olmaya gerek olmadığını ve tarafsızlığın gerekliliğini, *"Doktor olmak için hasta olmak gerekmez ancak hastaya gerçekten yardım etmek ve onu tedavi için doktor olmak gerekir."* sözüyle açıklayarak din araştırmaları yapanların insanları dine inanmaya teşvik etmelerini eleştirir.[489]

Pye ise dini *(religious)* sıfatı üzerinde değerlendirmelerde bulunarak Dini Araştırmalar'ın basit bir din incelemesi olmadığını, bu terimle teolojiye bir kamuflaj yaratılmaya çalışıldığını ifade eder.[490]

Smart'ın öğrencisi olan Irwing Hexham, Smart'la beraber Fred Welbourn ve Rodney Stark gibi din bilimcileri için Dini Araştırmalar'ın Asya araştırmaları, Afrika araştırmaları veya kadın araştırmaları gibi bir araştırma alanını ifade ettiğini dile getirir. Bu anlayışa göre Dini Araştırmalar, ilgisinin merkezine çok yönlü sosyal gerçekliği

[485] Wiebe, "Religious Studies", s.115.
[486] Wiebe, "Religious Studies", s.118-120.
[487] Allen, "Phenomenology of Religion", s.185.
[488] Wiebe, "Religious Studies", s.121.
[489] John R Hinells, "Why Study Religions", *Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R Hinells, New York: Taylor & Francis e-Library, 2005, s.5-6.
[490] Pye, "Religious Studies in Europe: Structures and Desiderate", s.41.

yerleştiren bilimselliğin başka bir türü olarak kabul edilir. Diğer araştırma alanlarında olduğu gibi Dini Araştırmalar'da da çeşitli metotların kullanılarak dinin incelenmesi gerektiği ileri sürülür ve bu nedenle estetik, ekonomi ve fizik gibi akademik disiplinlerin kullandıkları metotlara da başvurulması gerektiği ifade edilir.[491]

Türkiye'de günümüzde Din Bilimi terimine ve onun kapsamına bakıldığında, Müller'e dayandırılan *Religionwissenschaft* teriminin genellikle, "Din Bilimi" (Science of Religion) olarak tercüme edilip kullanılırken, Türkiye'de, Almanya'nın bazı üniversitelerinde olduğu gibi bu terimin çoğulu olan *Religionwissensaftens*'e karşılık gelecek şekilde, "Din Bilimleri" olarak kullanıldığı görülür. Din Bilimleri; dinlere, inceleme konusu bir nesne olarak yaklaşan bilim dallarından oluşan gruba verilen bir isim olarak kabul edilir ve bu nedenle, yeryüzünde var olmuş bütün dinleri doğuşundan gelişmesine ve yok olmasına kadar her yönüyle inceleme konusu yapar. Din Bilimleri içindeki alt bilim dalları, Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi'dir. Ancak ilk dört bilim dalı objektif ve deskriptif özelliğe sahip iken Din Felsefesi hakikat tartışmalarına yer verdiğinden bu bilim dalını Din Bilimleri kapsamında değerlendirmeyen din bilimcileri de mevcuttur. Ayrıca Din Bilimleri'nin konularını özel konuları haline getiren Din Antropolojisi ve Din Etnolojisi gibi bilim dallarının bu bilimler arasında değerlendirilmesi gerektiği yönünde bir eğilim vardır. Bu bilgiler doğrultusunda Türkiye'deki Din Bilimleri anlayışı, her ne kadar isimlendirmeler farklı olsa da Dini Araştırmaları bir disiplin veya disiplinler grubu olarak kabul eden Eliade'cı gelenek kapsamında değerlendirilebilir.[492]

III. N. Smart'a Göre Dini Araştırmaların Anlamı, Özellikleri ve İlkeleri

Smart, Dini Araştırmalar metodolojisiyle ilgili ortaya koyduğu görüşlerinden dolayı dünyanın önde gelen metodolojist/din teorisyeni duayenlerinden birisi ve Dini Araştırmalar'ın modern öncüsü kabul edilmektedir. [493] Smart özellikle ingilizce konuşulan modern dünyada, Dini Araştırmalar alanında*"renaissance man/yenilikçi*

[491] Hexham, *Understanding World Religions,* s.28.
[492] Bkz.Tümer, "Din Bilimleri", *DİA*, C.9, s.333-339; Adam, "Dinler Tarihine Giriş", s.3-4; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s.48-49.
[493] Garry W. Trompf, "A Survey of New Approaches to the Study of Religion in Australia and the Pacific", *New Approaches to the Study of Religion (Regional, Critical, and Historical Approaches),* Ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R.Warne, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, Vol.I, s.152; Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.55.

adam'[494] olarak görülmüştür. Yaklaşık elli yıl din teorisyenliği ve popüler çalışmalar yapan Smart, Dini Araştırmalar'a önemli katkılar sağlamıştır. Smart, bir ayağı Batı'ya bir ayağı da Doğu'ya (Hint ve Budist Kültürler) dayanan görüşleri çerçevesinde hem dinlerle hem de seküler görüşlerle ilgilenmiştir.[495] Ayrıca o, bu bilim dalının İngiltere, Amerika, Kanada, Yeni Zelanda, Güney Afrika ve Avustralya gibi ülkelerin çeşitli üniversitelerinde kurulmasına öncülük etmiştir. [496]

Smart, modern dünyada dinler hakkında bilgi sahibi olmanın gerekliliğini sık sık vurgulamaktadır. Çünkü ona göre elli yıl önceki dünya ile günümüzdeki dünyanın özellikleri bir değildir. Küreselleşen dünyada teknoloji son derece gelişerek dünyayı daha küçük bir yer haline getirmiştir. Bu nedenle günümüzde din sadece medeniyetleri şekillendirmekle kalmamakta aynı zamanda uluslararası olayları etkilemekte ve şekillendirmektedir. Bu durumun sonucu olarak günümüz dünya dinlerinin inançları ve yaşam tarzlarının incelenmesi zorunluluk arz etmektedir. Çünkü bu dinlerin inançlarını, yaşam tarzlarını, ritüellerini, geleneklerini ve tarihlerini incelemek söz konusu dinlerin modern dünya üzerindeki etkilerini bilmeyi sağlayacaktır. Dolayısıyla Smart özellikle başkalarının inançlarını doğru anlama konusuna dikkat çeker.[497]

Smart, dünya dinleri ve ideolojilerini anlamanın üç açıdan önemli olduğunu ifade eder. Birincisi, dinler ve ideolojilerin insanlığın ortak tecrübelerinin hayati bir içeriğini oluşturmasıdır. Dolayısıyla Smart, insan medeniyetinin büyük bir mirasa sahip olduğunu ve bu mirasın parçaları olarak Maya veya Grek gibi kültürlere ait din ve ideolojilerin anlaşılması gerektiğine işaret eder. İkincisi ve daha önemlisi, günümüz dünyasının çeşitli kültürlerinin değerlerini ve anlamlarını tam olarak kavrayabilmek için onların alt yapısını oluşturan dünya görüşlerini bilmenin zorunluluk arz etmesidir. Örneğin; Orta Doğu'yu anlayabilmek için İslam'ı, Hıristiyanlığı ve Yahudiliği; Japonya'yı anlayabilmek için Budizm, Şintoizm ve Konfüçyüsçülüğü bilmenin gerekliliği gibi. Üçüncüsü ve en önemlisi; insanların kişisel olarak tutarlı ve duygusal olarak tatmin edici bir gerçeklik resmine sahip olmasına rağmen bu resmin daima çeşitli kültür ve

---

[494] K.Alexander, "A View from California", *Aspects of Religion*, Ed. P.Masefield- D.Wiebe, New York: Frankfurt am Main, 1994, s. 17.
[495] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.1.
[496] Smart, "Methods in My Life", *The Craft of Religious Studies*, Ed. John R. Stone, London: Macmillan, 1998, s.18; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.3; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.160.
[497] Smart, "Introduction", *Religions of World-Christianity*, Brian C. Wilson, London: Calmann & King Ltd., 1999, s.7-8; Religious Studies and the Comparative Perspective", *The Forum Journal of Geneva Theological College in United Kingdom*, 2 (1), 1986, s.7; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.225.

medeniyetlerin fikirleri ve pratikleri ile yakından bir ilişkisinin olmasıdır. Smart, yaşam şekilleri ve felsefeler hakkında karşılaştırmalı olarak değerlendirmede bulunmak isteyen birisinin Hıristiyan mistik, Hint Yoga, Hasidik Yahudiliğin ve Mahayana Budizmi'nin maneviyat anlayışlarıyla ilgili araştırmalar hakkında bilgi sahibi olmasının gerekliliğini bu bağlamda değerlendirir. Dolayısıyla, çeşitli şekillerde farklı dünya kültürlerinin insan medeniyetine katkıda bulunduğunu dolayısıyla dinlerin ve ideolojilerin bu kültürleri etkilediği için araştırmalarının ihmal edilemeyeğini dile getirir.[498]

Smart, ilk başta kullandığı *science of religion* (Din Bilimi), *study of religion* (Din İncelemesi/Çalışması) ve *scientific study of religion* (Bilimsel Din İncelemesi/Çalışması) gibi isimlerin anlamlarını genişleterek daha sonraki dönemde Dini Araştırmalar *(religious studies)* terimini kullanmayı tercih eder ve Dini Araştırmalar'ın, kültürlerarası konuları, sosyal-bilimsel yaklaşımları, etik ve felsefi düşünceleri içeren disiplinlerarası yeni bir araştırma alanı olduğunu, 1960'lar ile 1970'lerin başında önem kazandığını ifade eder.[499] Çünkü özellikle II. Dünya savaşından itibaren Din İncelemesine/Çalışmasına yönelik klasik yaklaşımlar eleştirel olarak yeniden incelenmiş ve daha farklı ve daha kapsamlı metodoloji geliştirmeye yönelik çalışmalar ortaya çıkmıştır.[500] Dini Araştırmalar'ın yakın geçmişteki en büyük entelektüel gelişmelerden birisi olduğunu düşünen Smart,[501] 1970'li yılları Dini Araştırmalar'ın Amerika, Kanada, Güney Afrika, Avustralya ve Yeni Zellanda gibi ülkelerde uygulama alanı bulması nedeniyle Dini Araştırmalar'ın yaratıcı yılları olarak nitelendirir.[502]

Smart'a göre modern üniversitelerde geleneksel teoloji çevrelerinin yaklaşımından farklı olarak bilimsel gayretlerle ortaya konan akademik din araştırması dindeki araştırma alanını genişletmiştir.[503] Bu nedenle Dini Araştırmalar, ilgili üniversite yönetimleri tarafından *"acil eylem"* olarak görülmeli ve insanların bilgisini artırmak, çok kültürlü ve çok dinli dünyayı anlamayı sağlamak amacıyla sürdürülmelidir.[504]

---

[498] Smart, *The World's Religions*, USA: Cambridge University Press, 2002, s.10.
[499] Smart, "Religious Studies in Higher Education", *The New Penguin Dictionary of Religions*, Ed. John R. Hinnells, London: Penguin, 1997, s. 420; "Methods in My Life", s.24; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.9.
[500] King, "Din İncelemesinde…", s.26.
[501] Smart, "The Study of Religion as a Multidisciplinary and Cross-Cultural Presence among the Human Sciences", inaugural lecture, J.F. Rowny Chair of Comparative Religions, delivered on February 14, 1989, Santa Barbara: Department of Religious Studies, University of California, 1990, s.4; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.232.
[502] Smart, "Methods in My Life", s.25; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.10.
[503] Wiebe, "Religious Studies", s.100.
[504] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.159- 160.

Dini Araştırmalar'ın dinle ilgili bilgi elde etmekten ziyade *"araştırma ve sorgulamadaki artış"* ile gelişeceğini ifade eden Smart, modern okullarda din araştırmalarını geliştirmek için de öneriler sunmuştur.[505] Smart, Dini Araştırmalar içerisinde pek çok bilim dalının katkısının olmasına rağmen yeni yapılan din araştırmalarının amacında ve pratiğinde böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade eder. Ayrıca, Dini Araştırmalar'ın teolojik ve dini konuların yanında ideolojik konuları da incelemesi gerektiğini belirtir.[506] 1960'lardan sonra ortaya çıkan Dini Araştırmalar'ın kendini yenilediğini ve nesnel yaklaşımıyla insanlığa hizmet ettiğini vurgulayan Smart, onun sosyal bilimin içerisinde yer almakla beraber kültürlerarası rolü ve insanların dünya görüşlerinin çeşitliliğine gösterdiği saygıdan dolayı beşeri bilimlerde de önemli bir yere sahip olduğunu belirtir.[507] Bu nedenle, Dini Araştırmalar'ın bilimin ve dinin teorik olarak araştırılması amaçlarından öte bir hedefe açık olması gerektiğini dile getirir.[508]

Smart, modern anlamda Dini Araştırmalar ortaya çıkmadan önce Dinler Tarihi ve karşılaştırmalı din araştırmalarının mevcut olduğunu ve bunların en önemli temsilcileri arasında Pettazoni ve Eliade'ın yer aldığını belirtir. Smart, Eliade'ın *"The Quest: History and Meaning in Religion (1969)"*[509] adlı eserinde arkaik bir tarzla din antropolojisi ve sosyolojisini küçümseyici bir yaklaşım benimsediğini dile getirir. Bu nedenle 1960'lardan sonra Dini Araştırmalar'ın dine yönelik tarihi yaklaşımlarla sosyal bilimlere yer vermesinin en büyük başarılarından birisi olarak kabul eder. Bu durumun kültürel araştırmalardaki diğer gelişmelerin habercisi olduğunu dile getiren Smart, akademik çevrelerde hızlı bir şekilde gelişen Dini Araştırmalar'ın kültürel araştırmaların doğum ebesi olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Dini Araştırmalar'ın ön ayak olduğu kültürel araştırmalardaki bilimsel üç yaklaşımı Din Psikolojisi, Din Sosyolosi ve Antropolojisi ve Din Fenomenolojisi olarak zikrederek, bu üç yaklaşımın karşılaştırmalı din araştırmasıyla işbirliği yapmasının zorunlu olduğunu dile getirir.[510]

Smart, Dini Araştırmalar'da bilimsel saflığa da karşıdır. O, Dini Araştırmalar'ın dünyada mevcut olan bütün bilimleri kapsayan disiplinlerarası ve çoğulcu bir metot aracılığıyla tam anlamıyla anlaşılabileceği konusunda ısrar eder. Onun öngördüğü Dini

[505] Smart, "Religious Studies …", s. 420.
[506] King, "Din İncelemelerinde..", s.108; Smart, "Religious Studies …", s. 421.
[507] Smart, "Religious Studies …", s. 421.
[508] Wiebe, "Religious Studies", s.104.
[509]Türkçe'ye Mehmet Aydın tarafından "Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (1990)" adıyla çevrilmiştir.
[510] Smart, "Foreword", *Approaches to the Study of Religion*, Ed. Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.IX.-X.

Araştırmalar metodu, dinler arasında iletişimi kuvvetlendirerek dindarların birbirine olan saygısını artırmayı amaçlamaktadır.[511] Onun çok metotlu yaklaşımı modern din bilimcilerinin çoğunluğu tarafından da kabul edilmektedir.[512]

Smart, bilimsel saflığa dikkat çekmekle beraber modern Dini Araştırmalar'ın, sosyal bilimlerle Dinler Tarihi'nin birleşmesi sonucu 1960'lardan sonra ortaya çıktığını da kabul eder. Bu yeni disiplinin hem teorik hem de felsefi olarak düşünsel yönünün ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulayan Smart, sadece bir din üzerinden veya bir din için araştırma yapılmaması uyarısında bulunur. Dini Araştırmalar kavramıyla ilgili bir kafa karışıklığı olduğunu belirten Smart, akademi dünyasının dışındaki kişilerin bu bilim dalıyla ilgili yanlış anlamalarından dolayı mâzur görülebileceğini ifade eder. Ancak Smart'ın Dini Araştırmalar'la ilgili tanımlamaların bu anlam kargaşasını ortadan kaldırmada oldukça yardımcı olduğu söylenebilir.[513] Smart'ın temas ettiği kafa karışıklığını Amerika Din Akademisinde bir komite, *"Religious Studies and the Redefining Scholarship Project (1993)"* (Dini Araştırmalar ve Öğretim Planını Yeniden Tanımlamak) adlı raporuyla ortaya koymuştur. Bu raporda öncelikle, akademik çevrelerin Dini Araştırmalar'a karşı şüpheli bir yaklaşıma sahip oldukları ve bu disiplinin marjinal olarak görüldüğü ifade edilir. Bu raporda Dini Araştırmalar'a karşı şüpheli yaklaşımın nedeni, dînî inceleme ile din incelemesi ve dînî eğitim ile dinle ilgili eğitim arasında net bir ayrımın söz konusu olmaması görülmektedir.[514]

Smart, saf bilimsel anlayışla gerçekleştirilmeyen Dini Araştırmalar'ın, karşılıklı dini inançlar empoze edilmediği sürece dinler arasında birbirlerini anlamaya yönelik diyaloglara vesile olacağını veya mevcut diyalogları geliştireceğini vurgular.[515]

Dini Araştırmalar'la ilgili metodoloji tartışmalarının önemli olduğunu ifade eden Smat, bu tür tartışmaların din bilimcisi/felsefecisi/fenomenoloğu için vazgeçilmez olduğunu düşünür.[516] Dini Araştırmalar'ı bir çalışma alanı olarak gören Smart'a göre çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek Dini Araştırmalar'ın başlıca özellikleri şunlardır:

---

[511] Smart, "Concluding Reflections: Religious Studies in Global Perspective", *Turning Points in Religious Studies*, Ed. Ursula King, Edinburgh: T. & T. Clark, 1990, s.300-305; Wiebe, *"Religious Studies"*, s.108.
[512] Hinnells, *"Why Study Religions",*s.9.
[513] Allen, "Phenomenology of Religion", s.195.
[514] Wiebe, "Religious Studies", s.109-110.
[515] Smart, "Concluding Reflections…", s.305.
[516] Smart, *The Phenomenon of Religion,* London: The Macmillan Press Ltd., 1978, s.1.

A. Bilimsel Olması

Smart'a göre Dini Araştırmalar'ın birinci özelliği bilimsel olmasıdır. Pek çok kişi tarafından dinin bilimsel olarak incelenmesinin saçma ve antipatik bir uğraşı olarak düşünüldüğüne dikkat çeken Smart, bu algının aksine bilimin nesneleriyle uyumlu olması gerektiği anlayışından hareketle Dini Araştırmalar aracılığıyla insanın genel davranışlarıyla beraber dini düşünce ve hareketlerinin de anlaşılmasının önemini vurgular.[517] İnsanın sadece metafizik ve ideolojik boyutlardan ibaret olmadığını düşünen Smart, bu nedenle din bilimcisinin incelediği dinlerin çeşitli boyutlarıyla somut, pratik, bağlamsal ve varoluşsal bir iletişime geçmesini gerekli görür.[518] İlk dönem Dini Araştırmalar'ın felsefi konulara ve kutsal metinlere dayandığı için normatif bir karaktere sahip olduğunu belirten Smart, modern dönem Dini Araştırmalar'da inanan merkezli ve emprik tarzda araştırmalar yapılmasını tavsiye eder. Bu nedenle antropolojinin metodolojisiyle Dini Araştırmalar'ın metodolojisinin birbirine benzediğini düşünür.[519] Aynı şekilde King Dini Araştırmalar'ın bilimsel bir şekilde tasavvur edilmesi gerektiğini, çünkü dinleri anlamada daha geniş ve daha bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek,[520] Smart'ın ortaya koyduğu Dini Araştırmalar'ın bilimsellik özelliklerini şu şekilde sıralar:

1. Smart, araştırmaya ne teolojik ne de ateistik bir noktadan başlar. Yani Dini Araştırmalar'da, Tanrı'yı ne kabul ne de inkar eder.
2. Dini Araştırmalar'da ortaya koyduğu fenomenolojik tasvirlere teorileri katmadan metodolojik tarafsızlığı kabul eder.
3. Araştırmalarda insanların bakış açısını da ortaya koymak amacıyla araştırma yapmasıyla fizikten ayrılır.
4. Dini Araştırmalar'da fenomenolojik ve çok metotlu bir yaklaşımı benimsemesi ve geliştirilebilecek yöntemleri kullanması nedeniyle bilimseldir.
5. Dini Araştırmalar'da dini fenomenleri açıklamaya çalışması ve tarihi geleneklerle ilişkilendirilen boyutsal (dinamik ve statik) kategorileri bir araya getirmesi nedeniyle bilimseldir.[521]

---

[517] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: Some Metodological Questions*, New Jersey: Princeton University Press, 1973, s.3.
[518] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.13.
[519] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.73-74.
[520] King, "Din İncelemelerinde..", s.124.
[521] King, "Din İncelemelerinde..", s.108.

Smart, Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi, Din Teolojisi ve Felsefe Tarihi'nin içerisinde yer aldığı Dini Araştırmalar'ın bilimsel olduğunu, dinin gerçekleri ve gücüne odaklanarak dinin hakikati konusundaki tartışmaları Din Felsefesi'ne bıraktığını vurgular.[522]

B. Teolojiyi İncelenmesi Gereken Bir Fenomen Olarak Ele Alması

Smart'a göre Dini Araştırmalar'ın ikinci özelliği, bir inancı açıklayan teolojiye değil teolojiyi bir fenomen olarak ele alan genişletilmiş çoğulcu teolojiye vurgu yapmasıdır. Smart, son zamanlara kadar din araştırmalarında Hıristiyanlığın öncelenmesine hatta kimi zaman üstün görülmesine ve normatif yaklaşıma karşı çıkmasına rağmen teolojinin incelenmesi gereken bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Smart, metodolojik tavrının bir gereği olarak Dini Araştırmalar'da dini hakikat iddialarını değerlendirmekten kaçınır. Bu konunun din bilimcisinin araştırma yapması için yapısı gereği tehlikeli bir alan olduğunu düşünen Smart, bu alanda akademik ve geleneksel tehlikelerin mevcudiyetiyle ilgili kuşkusunun olmadığını dile getirir. Teoloji ile Dini Araştırmalar arasında yakın bir ilişki olduğunu belirten Smart, Dini Araştırmalar'ın teolojiden doğduğunu dolayısıyla teolojinin özellikle Batı üniversitelerinde kurulan Dini Araştırmalar bölümlerinin annesi olduğunu ifade eder. Smart aynı zamanda Dini Araştırmalar'da teolojiye değer verildiğini, bu alanda yanlış soru çeşidinin çok fazla sorulması durumunda Dini Araştırmalar'ın kolaylıkla teolojiye dönüşme tehlikesine dikkat çeker. Smart, özellikle Hıristiyan teolojinin yön verdiği veya bu alana soktuğu şüphecilik yaklaşımıyla desteklenen hakikat tartışmalarından kaçınmakta ısrarcıdır.[523] Smart, Dini Araştırmalar için teolojinin gerekliliğini *"Dini Araştırmalar dogmatik araştırmaya gerektiği kadar yer vermelidir."* sözüyle özetler.[524]

Dinlerle ilgili teoloji çalışmalarının özellikle Dinler Tarihi ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin bir parçası olarak görülebileceğini belirten Smart, teolojinin Dini Araştırmalar'a doktrinel ve pratik açıdan pek çok materyal sunduğunu ifade eder. Aynı

---

[522] Kuruvachira, "A Conversation with Ninian Smart", *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu, A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical,* New Delhi: Intercultural Publications, 2004, s.280; Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.158-159.

[523] Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs,* Berkeley, London: Harper Collins, University of California Press, 1996, s.18; Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.225; *The Phenomenon of Religion,* s.13.

[524] Smart, "Towards an Agreed Place for Religious Studies in Higher Education", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.170; *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge*, s.42.

şekilde teolojinin de Dini Araştırmalar içerisinde yer alan pek çok disiplinden yararlanabileceğini belirtir.[525]

Smart, Dini Araştırmalar'ın bilimsel araştırmalarla beraber düşünsel araştırmaları da bünyesinde barındırdığını ve dolayısıyla kapsamının daha geniş olduğunu belirtir. Onun düşünsel araştırmalarla kastettiği şey, dinin doğası ve anlamı hakkındaki felsefi tartışmaların incelenmesidir. Smart öne sürdüğü düşünsel Dini Araştırmalar'ın hakikat ve anlam tartışmalarıyla alakalı olan meseleleri içerdiğini ancak bu durumun teoloji ile Dini Araştırmalar'ı birleştirmek anlamına gelmediğini söyler. [526] O, geleneksel teoloji ile kendi ifadesiyle *genişletilmiş çoğulcu teolojinin* birbirinden açıkça ayırt edildiğini ve bilimin bazı indirgemeci görüşlerinin deolojik konumu dolayısıyla geleneksel teolojiden ayırt edilemediğini belirterek kendi görüşünü desteklemeye çalışır. Ona göre, Dini Araştırmalar, indirgemeci olmayan bilimsel din araştırmalarını, düşünsel ve genişletilmiş çoğulcu teolojiyi içerisinde barındırırken geleneksel teolojiyi ve bilimsel saflığı dışarıda bırakır.[527] Ayrıca genel anlamda Hıristiyanlık düşüncesini ifade eden bir kelime olan teolojinin Yahudilik, İslam ve Zerdüştlük gibi diğer dinlere de uygulanabilir nitelik taşımasına rağmen Smart, bunun yerine Budizm özelinde *"Budoloji"* gibi bir kavramın kullanılmasını teklif eder. Hinnell gibi bazı bilim adamları bu teklife sıcak bakar.[528]

C. Disiplinlerarası (Çok Metotlu) Olması

Smart'a göre Dini Araştırmalar'ın üçüncü özelliği disiplinlerarası olmasıdır. Smart, insanın dini olarak davrandığını ve tepki verdiğini dolayısıyla nasıl ki ekonomistler insanların ekonomik davranışlarını inceliyorsa din bilimcilerinin de insanların dini davranışlarını incelemeleri gerektiğini ifade eder. Ona göre, din insan yaşamının bir boyutudur dolayısıyla dinin tam olarak anlaşılabilmesi için insan yaşamının diğer boyutlarının da araştırılması gereklidir.[529] Bu amaçla Dini Araştırmalar'da pek çok disiplin ve metot kullanılmalıdır.[530]

---

[525] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.15.
[526] Smart, "Some Thoughts on the Science of Religion", Ed. Arvind Sharma, The Sum of our Choices: Essays in Honor of Eric J. Sharpe, Atlanta: Scholars Press, 1996, s. 16-19; Wiebe, "Religious Studies", s.108-109; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.160.
[527] Smart, "Some Thoughts on the Science of Religion", s. 19-20; Wiebe, "Religious Studies", s.109.
[528] Hinnells, *"Why the Study Religions",* s.14.
[529] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge,* s.8-.9.
[530] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", Department of Religious Studies, Lancaster, 1968, s.10; *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.205; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.6; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.224; *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge,* s.42, 158-159.

Smart, dinin tarih, sanat, toplum ve politika gibi pek çok alanda etkili olduğunu ve bu nedenle pek çok farklı metot ve disiplin yardımıyla incelenmesi gerektiğini belirtir.[531] Bu doğrultuda Dini Araştırmalar anlayışı kendisine has özelliklere sahip olan Smart, bu kavramla çok metotlu veya disiplinlerarası bir yaklaşımla ve kültürlerarası bir şekilde insan varlığının bir boyutu olan dinin incelenmesini kasteder. Gençlik döneminde yapılan karşılaştırmalı din araştırmalarının sosyal bilimlerle işbirliği içerisinde olmadığını söyleyen Smart, Dini Araştırmalar'ı Dinler Tarihi çalışmalarıyla sosyal bilimlerin birleşmesi olarak tanımlar. Hinduizm'in erken dönem Brahmanizm inançlarına dayanması gibi, Dini Araştırmalar'ın köklerinin de 19. yüzyıla kadar götürülebileceğini ve oluşmasının 1960'lara kadar hemen hemen tamamlandığını ifade eder. [532]

Smart, Dini Araştırmalar'ın disiplinlerarası olduğunu ve diğer disiplinler ile işbirliği halinde olmasının zorunlu olduğunu ifade ederek işbirliği yapması gereken branşları şöyle sıralar: Dini Araştırmalar, birincisi; dinlerin temel öğretilerini ve açıklamalarını doğruluk yanlışlık testine tabi tutmayan yapıdaki Dinler Tarihi'yle, ikincisi; dinlerin verimsiz tarihinden üretilmemiş nitelikte olan dinlerin sınıflandırılmasına ve öğelerinin anlaşılmasına yardımcı olan Din Fenomenolojisi'yle, üçüncüsü; dini fenomenleri ve fikirleri eleştirel, sistemli ve aşırı entelektüel olmayan bir tarzda ele alan Din Sosyolojisi ve onun türevleri olan Din Psikolojisi, Sosyal Antropoloji gibi branşlarla, dördüncüsü; sosyal bilimlerin kavramsal analizlerine yer veren Din Felsefesi'yle, beşincisi; değişim gerçeğini göz ardı etmeyen, dinin sadece bir yönünü ele almayan ve dini sadece dışarıdan bir bakışla açıklamaya çalışmayan modern dini düşünce ve ateistik düşünceyle, altıncısı; Yahudi-Hıristiyan geleneğini temsil eden Batı kültürüyle işbirliği içerisinde olmalıdır. Çünkü Smart'a göre Dini Araştırmalar öncelikle Batı kültürü içerisinde gelişmiştir.[533] Dolayısıyla modern dini düşünce Yahudi Hıristiyan geleneğini ve onun kökenini anlamak zorundadır.[534]

---

[531] Smart, "The Exploration of Religion and Education", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.221; *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge,* s.18.

[532] Smart, "Methods in My Life", s.18; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.3.

[533] Sanıldığının aksine, İslam aleminde yapılan Dinler Tarihi çalışmaları, Batı'dan çok önce başlamıştır. İslam aleminde Dinler Tarihi alanında ilk sistematik çalışmanın İbn Hazm (ö.456/1063) tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Biruni (ö.1050), Bağdadi (ö.1037) ve Şehristani de (ö.1053) bu kapsamda değerlendirilen İslam alimleri arasında yer alır. Onların çeşitli dinler hakkında ortaya koydukları tenkitli bilgilere Batı'da ancak 19. yüzyıldan sonra rastlanmaktadır. Dinler Tarihi alanındaki çalışmalar, İslam dünyasında, Batı'dan daha önce başlamakla birlikte; bu çalışmalar, Batı'da daha sistematik ve süreklilik göstermiş ve Dinler Tarihi'nin bir disiplin olarak şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bkz. Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş,* Konya: Literatürk, 2015, s.27-28;

Smart, Dini Araştırmalar'ın dini bir hareketi incelerken öncelikle üç akademik yaklaşımdan yararlanmasının önemine dikkat çeker. Bunlar, Felsefe/Mantık, Sosyal Antropoloji/Sosyoloji ile Tarih'tir. Çünkü ona göre din bilimcisi dinleri incelerken öncelikle antropolojik/sosyolojik ve tarihi yaklaşıma ihtiyaç duyar. Bunlardan elde ettiği bilgileri Felsefe ve Mantık aracılığıyla analiz edebilir. Daha sonra coğrafya ve ekonomi gibi diğer metotlardan yararlanabilir.[535] Hexham, bu tür disiplinlerarası bir yaklaşımın meydan okuyucu ve heyecan verici olduğunu dile getirerek, Smart'ın yaklaşımının yaygınlaşmasını temenni eder.[536]

Smart, Dini Araştırmalar'ın işbirliği içerisinde olması gereken branşların bunlarla sınırlı olmadığını ancak bu zikredilenlerin en gereklileri olduğunu ifade eder. Ona göre Dini Araştırmalar ayrıca tarihi bilgiye ve uzmanlığa, zamanı ve kültürleri karşılaştırma yeteneğine ve hassasiyetine sahip olmalıdır. Sonuçta Smart'a göre, Dini Araştırmalar ne bilimlerin kraliçesi ne de sanatların as çocuğudur yalnızca sosyal ve insani bilimlerin odağından birisidir.[537]

Smart, Dini Araştırmalar'ı bütüncül, bölümsel, boyutsal ve diyalektik bir tarzda tasnif eder. O, öncelikle dini, inanç ve pratik açısından ikili bir ayrıma tabi tutarak kendi arasında bölümlere ayırır:

1. İnançla ilgili ayrımlar: (a) Doktrinler; (b) Mitler; (c) Etik ve sosyal inançlar.
2. Pratikle ilgili ayrımlar: (d) Ritüeller ve Pratikler; (e) Tecrübe ve Derin hisler; (f) Sembolizm; sanat, müzik ve şiir ile mitler ritüeller ve pratiklerin ürünleri.[538]

Dinle ilgili ayrımından sonra Budizm ve Hıristiyanlık örnekleri bağlamında Dini Araştırmaları, *Dinler Tarihleri, Tarihi-Diyalektik Araştırmalar, Fenomenolojik-Yapısal Araştırmalar* ve *Diyalektik-Fenomenolojik Araştırmalar* şeklinde dörtlü bir tasnifle şöyle izah eder:

Ali İsra Güngör, "The Turkish Contribution to the History of Religions", *Numen*, Brill, 2007, Vol.54, No.1, s.72-73; Küçük vd., *Dinler Tarihi*, s.34-25; Bülent Şenay, "Religious Studies and The Study of Islam in Modern Turkish Academia", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, Number 2, Çanakkale, 2012, s. 7-44. Bu doğrultuda Smart'ın İslam alemindeki gelişmelere temas etmeden Dini Araştırmaları sadece Batı'ya dayandırması yanıltıcıdır ve eserlerinde oldukça kapsamlı bilgilere yer vererek analizler yapan bir din bilimcisi adına önemli bir eksikliktir.

[534] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.10; *Concept and Empathy*, s.205; Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons, 1983, s.30.

[535] Hexham, *Understanding World Religions*, s.28-29.

[536] Hexham, *Understanding World Religions*, s.29.

[537] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.11; *Concept and Empathy*, s.206.

[538] Smart, *The Phenomenon of Religion*, London: The Macmillan Press Ltd., 1978, s. 45; "Scientific Studies of Religion", *Preface to Christian Studies*, Ed. F.G. Healey, London: Lutterworth Press, 1971, s.177; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.207.

1. **Dinler Tarihleri**: (A) Hıristiyanlık B) Budizm vb.

(I) Bütüncül; Hıristiyanlık tarihi, Budizm tarihi.

(II) Bölümsel; 1. Hıristiyan doktrin tarihi, Budist doktrin tarihi. 2. Genellikle bütüncül tarihlerden ayrılmayan pratikler.

(III) Boyutsal;

(a) Doktrinler.

(b) Mitler.

(c) Etik ve sosyal inançlar. Bu üçü (a, b ve c) genellikle beraber ele alınır.

(d) Ritüeller; Hıristiyan İbadet Tarihi, Budist Yoga/Ritüeller Tarihi vb.

(e) Tecrübeler; Geçmişten günümüze tasvirci Hıristiyanlık Psikolojisi, Geçmişten günümüze tasvirci Budizm Psikolojisi.

(f) Organizasyonlar; Hıristiyan Organizasyonlar Tarihi, Budizm Organizasyonlar Tarihi,

(g) Sembolizm; Hıristiyan Sanat Tarihi vb., Budizm Sanat Tarihi vb.

(IV) Ayrıntılı Tarihler: Tarihi bir şekilde ele almak için özel bir öğenin seçilmesi. Örneğin;

a) Doktrinler; Hıristiyan Yaratılış Doktrini Tarihi, Budizm Devamsızlık Doktrininin Gelişimi.[539]

b) Mitler; Hıristiyan Apokaliptik Tarihi, Mara İnancı Tarihi.

c) Etik İnançlar; Savaşa Yönelik Hıristiyan Tutumları Tarihi, Budist Şiddetsizlik Doktrini Tarihi.

d) Ritüeller; Evharistiyanın Tarihi, Budist Kutsal Emanetler Kültünün Tarihi.

e) Tecrübeler; Batı Mistisizm Tarihi, Budist Bhakti Tarihi.

f) Organizasyonlar; Piskoposluk Tarihi, Sangha (İlk Budist Cemaat) Tarihi.

g) Sembolizm; İsa'nın Dönüşüm İkonografisinin Tarihi, Budist Heykelciliğinde Mudraların Tarihi.[540]

2. **Tarihi-Diyalektik Araştırmalar**

(I) Bütüncül; Batının Sosyal Tarihi, Doğunun Sosyal Tarihi.

(II) Bölümsel;

1. İnançlar; Fikirler Tarihi (Batı vb.), Fikirler Tarihi (Hint vb.).
2. Pratikler; bölümlere ayrılmaktan ziyade boyutsal olarak ele alınır.

[539] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.45.
[540] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.45-46.

(III) Boyutsal;

(a) Doktrinler.

(b) Mitler.

(c) Etik ve sosyal inançlar. Genellikle bu üçü (a, b ve c) bölümsel olarak ele alınır. (Yukarıdaki örneklere bakılabilir.)

(d) Ritüeller.

(e) Tecrübeler; Genellikle ayrı olarak ele alınmaz.

(f) Organizasyonlar.

(g) Sembolizm.

Ritüller (d), Organizasyonlar (f) ve Sembolizm (g) için, Sanat Tarihi (Batı, Hint vb.) örnek olarak verilebilir.

(IV) Ayrıntılı Tarihler. Örneğin;

(a) Doktrinler; 19. Yüzyıl Hıristiyan Teolojisinde Hegelciliğin Etkisinin İncelenmesi, Hint Dil Biliminin Tarihi ve Budist Dil Anlayışına Etkileri.

(b) Mitler; 19. Yüzyıl Evrim Tartışmaları Işığında Yaratılışın Yorumlanması Çalışmaları, Hint Astronomisinin Gelişiminin İncelenmesi.

(c) Etik İnançlar; Protestan Etiği ve Kapitalizmin Gelişiminin İncelenmesi, Erken Dönem Hindistan'da Uyuşturucu/İlaç Kullanımı Tarihi

(d) Ritüeller.

(e) Organizasyonlar.

(f) Sembolizm.

Ritüeller (d), Organizasyonlar (e) ve Sembolizm (f) için, Rönesans Döneminde Dini Sanatta İnsani Değerlerin İcelenmesi ve Budist Hacılık Örneklerinin Hint Ticaret Yollarıyla İlişkisinin İncelenmesi verilebilir.[541]

3. Fenomenolojik-Yapısal Araştırmalar

(I) Yapısal Tasvir; Belli bir sosyal çevre ve zamanda Hıristiyanlığın/Budizmin yapısının tasviri,

(II) Tipolojik Fenomenoloji (Genel); Dini Öğe Türlerinin bir envanterini sunan çalışmalar. Örneğin; Leeuw'ün "Religion in Essence and Manifestation" adlı eseri.

[541] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.46-47.

(III) Tipolojik Fenomenoloji (Genel fakat Boyutsal):

(a) Doktrinler; Karşılaştırmalı Teoloji.

(b) Mitler; Karşılaştırmalı Mitler.

(c) Etik; Karşılaştırmalı Etik.

(d) Ritüeller; Karşılaştırmalı Pratikler; sıklıkla ibadet terimi kulanılmasına rağmen bu terim tamamıyla kapsayıcı değildir. Bu bağlamda Geoffrey Parrinder'ın "Worship in the World's Religions" (Dünya Dinlerinde İbadet) adlı çalışması örnek verilebilir.

(e) Tecrübeler; Karşılaştırmalı Tasvirci Din Psikolojisi.

(f) Organizasyonlar; Karşılaştırmalı Tasvirci Din Sosyolojisi.

(IV) Tipoljik Fenomenoloji (Ayrıntılı). Örneğin;

(a) Doktrinler; Nadarjuna ve Mansel Doktrinlerinin Karşılaştırılması.

(b) Mitler; Şeytan ve Mara Figürlerinin Karşılaştırılması.

(c) Etik; Savaşa Yönelik Budist ve Hıristiyan Tavırlarının Karşılaştırılması.

(d) Tecrübeler; Budist ve Hıristiyan Mistik Tecrübelerinin Karşılaştırılması.

(e) Organizasyonlar; Tibet Budizminde ve Katolilikte Rahiplerin Rollerinin Karşılaştırılması.

(f) Sembolizm; Hint kökenli dinlerde mandala ve Hıristiyan geleneğinde örnek sembollerin incelenmesi. [542]

(V) İçsel Yapı Açıklamaları; Örneğin; Budist Trikaya doktrininin Budist Yoga'nın yanında yer alan Bhakti'nin gelişimiyle ilişkisinin açıklanması, Hıristiyanlık'ta huşu hissinin bir ifadesi olarak Tanrı'nın anlaşılmazlığı doktrinini açıklama ve bir dindarın tecrübeleri ile lütuf doktrini arasındaki ilişkiyi açıklama vb.[543]

4. Diyalektik-Fenomenolojik Araştırmalar:

(I) Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisi (Genel).

(II) Boyutsal; Mite uygulanabilir olan yapısal antropoloji, bilgi sosyolojisi vb.

(III) Din Psikolojisi (Genel).

(IV) Dini Sembolizm Psikolojisi (Boyutsal).

---

[542] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.47.
[543] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.47-48.

(V) Bu alanlardaki ayrıntılı çalışmalar.

(VI) Din Felsefesi; Diyalektik-Fenomenolojik çalışmalarda ortaya çıkan kavramsal ve metodolojik problemlerle ilgilenir. Örneğin; Din araştırmaları bağlamında rasyonellik kavramının sosyolojik kullanımlarıyla ilgili problemlerin incelenmesi vb.

Smart, yaptığı bu ayrıntılı sınıflandırmanın Dini Araştırmalar alanında dönemine kadar yapılan araştırmaların güzel ve tam bir envanteri olduğunu ifade eder. [544] Ancak, modern dönemde *"kapsamlı bir din bilimi stratejisi"* hedeflenmekle beraber bu hedefin gerçekleştirilemediğini düşünür.[545]

Smart'ın disiplinlerarası yaklaşımı benimseyen çalışmalarıyla beraber farklı zamanlarda ve yerlerde Tarih, Teoloji, Din Felsefesi, Dini Araştırmalar ve Hint Araştırmaları gibi alanlarda dersler vermesi de onun bu yaklaşımı benimseyişinin kanıtı olarak kabul edilebilir.

D. Kültürlerarası Olması

Smart'a göre Dini Araştırmalar'ın özelliklerinden dördüncüsü, kültürlerarası olmasıdır. Araştırılacak hiçbir dinin diğerine göre önceliği yoktur anlayışını benimseyen Smart, temel düşüncesini şöyle ifade eder: *"Her dinde pek çok güzel şey vardır, dolayısıyla bizler birbirimizden bir şeyler öğrenmeye hazır olmalıyız. Çünkü dinler çok yönlüdür ve umulmadık yönleriyle karşınıza çıkabilir. Örneğin; Budizm genellikle çok kötümser olmakla suçlanır. Budist ahlakını anlamak derinlik ve emek ister. Çünkü her şeyin memnuniyetsizliğe yönelik olduğunu anlatır. Ancak bu dinde, şiddetsizlik ve sevgi gibi pozitif düşünceler sayesinde 'diğer insanların mutluluğunda mutluluk vardır' anlayışı hakimdir."*[546]

Modern dönem Dini Araştırmalar'ın kökeninin aydınlanma ile onun devamındaki sürece dayanmakla birlikte asıl ortaya çıkışının 19. yüzyılın sonlarında olduğunu ifade eden Smart, bu dönemde tarihçilerin hem kendi hem de diğer insanların inançlarıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadığını dile getirir. Bunun nedenini insanların dar bir kültüre ve inanca sıkıştırılmış olmaları olarak görür. Dolayısıyla bu durumdaki insanların diğer dinleri keşfetmeye istekli olmadıklarını ve bu dinleri heretik, şeytani, cahil ve toplum düzenini bozan şeyler olarak nitelendirdiklerini ifade eder. Dolayısıyla o,

[544] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.48.
[545] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge,* s.4.
[546] Kuruvachira, "A Conversation with Ninian Smart", s.278.

son zamanlara kadar din araştırmalarında Hıristiyanlık dışındaki dinlerle ilgilenilmemesini eleştirirek Dini Araştırmalar'ın küresel olan dünyada bütün dinleri inceleyen küresel bir yapıya bürünmesi gerektiğini dile getirir.[547] Bu bağlamda özellikle Eliade'ın ve Uluslararası Dinler Tarihi Derneğinin *"Dinler Tarihi*" terimini kulanmalarını, dinlerin zıtlık ve benzerlikleriyle beraber tek bir dinin inanç tarihine yer vermeleri bakımından olumlu bir yaklaşım olarak görür. Kendisi de buna paralel olarak, dünya dinlerinin birlikte incelenmesine dikkat çekmek için *"kültürlerarası"* kavramını tercih eder.

Smart, Dini Araştırmalar'da kültürlerarası yaklaşımın gerekliliğini vurgulamak için trafik örneği bağlamında bazı değerlendirmelerde bulunur. Trafiğin bir kültürden diğerine tamamen aynı olmadığını yönler açısından kültürler arasında farklılıklar olabileceğine dikkat çeken Smart, dinleri incelerken sadece batılı temaların ve kategorilerin batılı olmayan inançlar üzerinde kullanılmasına itiraz ederek, doğulu dinlerin temalarının ve kategorilerinin de batılı dinler üzerinde kullanılması gerektiğini ifade eder. Buna örnek olarak Hint kültürüyle ilgili *bhakti* temasını Hıristiyan dinine uygulayarak bir soru sorar: *"Hıristiyan bhakti'nin ayırt edici özelliği nedir?"*[548] Bu doğrultuda Smart, son derece başarılı ve önemli bir dünya dini olduğunu düşündüğü İslam'ı ifade etmek için batılı akademik çevrelerce kullanılan *"Muhammedilik"* kelimesinin kullanımının uygun olmadığını dile getirir.[549]

Küreselleşen dünya ile birlikte *"dünya vatandaşlığı"* terimini kullanan Smart, bütün insanlığın birbirinin atalarını ve kazanımlarını paylaştığı küresel bir medeniyete doğru ilerlediğini ifade eder. Dolayısıyla, Tokyo'da Beethoven'ın New York'ta Hint müziğinin işitilebildiğini ve her nerede olursa olsun bir dünya vatandaşının Konfüçyüs ve Sokrates'in fikirleri doğrultusunda hareket edebildiğini dile getirir. Dolayısıyla ona göre Dini Araştırmalar dinleri çoğulcu yani kültürlerarası bir yaklaşımla incelemeli ve küresel olmalıdır.[550] Bu doğrultuda Smart, Müller'e ait olan *"Bir dini bilen hiçbirini bilmez."* şeklindeki slogan sözün Dini Araştırmalar'daki çoğulculuğu vurguladığına dikkat çeker.[551]

---

[547] Smart, *Worldviews,* s. 2.
[548] Smart, *Worldviews,* s.20; "Foreword", *Approaches to the Study of Religion,* s.X; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, London: The Macmillan Press Ltd., 1993, s.3.
[549]Smart, *Reasons and Faiths: An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian,* London: Routledge, 2001, s.116-117; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies,* s.3.
[550] Smart, *Worldviews,* s.20-21.
[551] Smart, "Methods in My Life", s.19; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.4.

Dini Araştırmalar'ın kültürlerarası özelliği nedeniyle karşılaştırmalı olması gerektiğini düşünen Smart, Dini Araştırmalar'ın tematik (konusal) karşılaştırmalara yer vererek farklı dini geleneklerin temel niteliklerini ortaya koyması gerektiğini ifade eder. Smart, karşılaştırmalı din araştırmalarının ilk başta Hıristiyanlığın üstünlüğünü ispat için ortaya çıksa da süreç içerisinde modern Dini Araştırmalar'ın kısmen kendisinden çıktığını ifade ederek en iyi dinler tarihçilerinin Hıristiyanlardan çıktığını iddia eder. Karşılaştırmalı din araştırmalarının insanları *"karşılaştırmalı dindar"* yapacağını iddia eden Hıristiyan teologlarının oldukça yanlış düşündüğünü ifade eden Smart, Dini Araştırmalar içerisinde yer alan Dinler Tarihi ile karşılaştırmalı din terimlerini birbirlerinin yerine geçebilecek anlamda kullanır.[552] Smart, "karşılaştırmalı din araştırması" ifadesinin kullanışsız olduğunu, çağın gerekleriyle bağdaşmadığını ve hala Hıristiyanlığın üstünlüğünü ispat amacına hizmet gibi bir takım olumsuz anlamlar çağrıştırdığını ifade eder. Bu nedenle Smart'ın *"kültürlerarası"* terimini kullanmayı tercih ederek *"Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs (1983),* (Dünya Görüşleri: İnsan İnançlarının Kültürlerarası Araştırmaları) adlı bir eser kaleme aldığı görülür.[553] Bu tarzda yapılacak Dini Araştırmalar'ın insani bilimlere ve günümüz insanının zihin dünyasına yönelik katkılarını sekiz maddede şöyle özetler:

1. Toplumların farklı gelişim süreçlerindeki dini ve kültürel görünümlerin önemini ortaya koyar.
2. Freud'un yansıtma teorisi gibi insan doğasına yönelik teorilerin değişmesini, güncellenmesini veya ortadan kalkmasını sağlar.[554]
3. Genel anlamda dini tecrübe teorisi için veri sağlar ve dini tecrübe tiplerinin açıklanmasına yardımcı olur.
4. Amerika, Afrika, Avustralya ve diğer yerlerde ortaya çıkan yeni dini hareketleri inceler ve bu hareketler bağlamında inanç ve kimlik arasındaki ilişkiyi izah eder.
5. Eliade'ın yaptığı gibi dinlerin sembolik temalarını süzerek dünya görüşü analizlerine yardımcı olacak şekilde ve bir bütün olarak sembolik analizler alanı ortaya koyar.

---

[552] Smart, *Worldviews,* s.18; Religious Studies and the Comparative Perspective", s.8; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.226; "Comparative Religion Cliches: Crushing the Cliches about Comparative Religion and then Accentuating the Positive Value of the New Religious Education", *Learning for Living,* 12 (2) 1972, s.5; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.241; Smart, "Buddhism, Sri Lanka and the Prospects for Peace", *Celebrating Peace,* Notre Dame: Boston University of Nore Dame Press, 1990, s.157; *Ninian Smart on World Religions- II,* s.177.

[553] Smart, *Worldviews,* s.20.

[554] Smart, "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.8; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.226.

6. Dünyanın, pek çok farklı kültürün iç içe yaşadığı küresel bir yer haline geldiği hissini verir. Bu doğrultuda ortak bir dünya kültürü ortaya çıktığı için insanların birbirinin atasını tanıma ihtiyacına bu tarz çalışmalar cevap verebilir.
7. Genel bir ritüel teorisine yönelik veri sağlar.
8. Dinin farklı boyutlarını ve boyutların kendi aralarındaki ilişkiyi açıklar.[555]

Günümüzde dünyanın kişilerin inançlarını kendilerinin seçebildikleri bir süpermarket haline geldiğini söyleyen Smart'a göre; insanların artık Katolik veya Protestan olmak gibi zorunlulukları yoktur, isterlerse bir guru veya günahkar bir kimse de olabilirler. Çünkü modern dünyada pek çok din, insanlara pek çok farklı teklif sunmakta; insanlar da içlerinden istediklerini tercih edebilmektedir.[556] Ayrıca Smart, dini ve seküler dünya görüşlerinin özellikleri hakkında teorik çalışmalar yanında dinlerin kendi aralarındaki ilişkiyi felsefi bir tarzda ortaya koyan, "Dialogue of Religions (1960)" (Dinlerin Diyaloğu), "The Yogi and Devotee (1968)" (Yogi ve Zahit) ve "Buddhism and Christianity: Rivals and Allies (1993)" (Budizm ve Hıristiyanlık: İhtilaf ve İttifakları) adlı eserleri kaleme almıştır.[557]

E. Açık Uçlu Bir İnceleme Alanına Sahip Olması

Smart'a göre Dini Araştırmalar'ın özelliklerinden beşincisi, belli bir sınırı olmaması yani açık uçlu bir inceleme alanına sahip olmasıdır.[558] Çünkü onun incelediği din kavramının sınırı oldukça geniştir. Bu nedenle Smart, dini ve seküler ideolojileri dünya görüşleri *(worldvies)* kavramı altında toplamaktadır.[559] Seküler dünya görüşlerinin dini geleneklerle büyük benzerlikler taşıdığını ileri süren Smart, aile benzerliği kavramı bağlamında bir ailenin gayri meşru çocuğa da sahip olabileceğini belirterek bir anlamda seküler dünya görüşlerini din ailesinin gayri meşru çocuğu olarak kabul eder ve Dini Araştırmalar içerisine dahil edilmelerini gerekli görür.[560] Küresel bir dünyada insanların birbirini insan yaşamının bütün boyutları çerçevesinde anlamasının önemine dikkat çeken Smart, karşılıklı anlama eylemini zorlaştıran iki engelden bahseder. Bunlar; son

[555] Smart, "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.9; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.227.
[556] Kuruvachira, "A Conversation with Ninian Smart", s.282.
[557] Smart, "Methods in My Life", s.33; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.18.
[558] Smart, "Methods in My Life", s.20; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.5; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.6; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.224; "Methods and Disciplines in the Study of Religion", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.218.
[559] Smart, "Religious Studies in the United Kingdom", *Religion,* 18, 1988, s.4-5.
[560] Smart, "Methods in My Life", s.20; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.5.

dönemlere kadar Dini Araştırmalar'da, incelenen şeyin bölümlere ayrılarak bilginin bölümler halinde elde edilmesi ve bunun sonucu olarak ortaya konan kavramlardır. Bu nedenle dünya görüşlerini analiz etmesini ve karşılaştırmalar yapmasını Dini Araştırmalar'ın kalbi olarak nitelendirir.[561] Bu doğrultuda, özellikle 1980'li yıllardan itibaren dünya görüşü analizleriyle ilgili çalışmalara yoğunlaştığını dile getirir.[562] O, bu durumu, *"Dini araştırmalar dini olanı aşmalıdır."* cümlesiyle özetler.[563] Hatta bu doğrultuda Dini Araştırmalar'ın ateizmi de incelemesi gerektiğini düşünür.[564]

Smart'a göre, Dini Araştırmalar dini, insan yaşamının bir yönü olarak ele alır ve tarihi ve kültürlerarası bir yaklaşımla anlamaya çalışır. Bu amaçla Dil Bilimi, Sosyoloji, Antropoloji ve Psikoloji gibi disiplinlerin farklı bakış açılarıyla dinin dinamiklerini ortaya koymayı amaçlar. Smart politik ve ekonomik bilimlerin de zaman zaman Dini Araştırmalarla örtüştüğünü düşünür. Çünkü Smart'a göre, güç ve ekonomi insan yaşamının, birer gerçeğidir; dolayısıyla, insan politik ve ekonomik bir varlıktır. Aynı şekilde insanın dini bir varlık olduğunu kabul eden Smart, dini olmak için geleneksel bir din anlayışına veya şekline sahip olmanın zorunlu olmadığını dile getirir. Bu doğrultuda pek çok insanın *agnostik* veya *ateist* olsa da her birinin dinlerden etkilenen veya dini bir altyapıya sahip olan bir dünya görüşüne sahip olduğunu düşünür. Bu nedenle Dini Araştırmalar'ın temel hedefinin bu tür dünya görüşlerinin incelenmesi olduğunu ve bu doğrultuda özellikle Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerin farklı gelenek türlerinin ele alınması gerektiğini ifade eder.[565]

Dini Araştırmalar'ın insanı bütün boyutlarıyla ele alan bütüncül/kapsamlı bir yaklaşıma sahip olması gerektiğini ifade eden Smart, hayali bir örnek üzerinden başka bir dünyadan bir ziyaretçinin dünyamıza gelerek, gezegendeki dinlerin ve geleneklerin çatışma içerisinde olduğunu ve insanların hem geleneksel hem de dini semboller tarafından yönlendirildiğini göreceğini ifade ederek şunları sorar: "Böyle bir ziyaretçi olimpik stadyumu tapınaktan, hilal şeklindeki bir kapı tokmağını veya orağı İslam aleminden (hilal) veya psikoloğu papazdan kolaylıkla ayırabilir mi? ve "Bu ziyaretçi bizim yaptığımız gibi sadece modern Batıyla bütün dünyayı anlayabilir mi?". Bu durumda bu meçhul ziyaretçinin kendi dünyasına/galaksisine şunları ileteceğini düşünür: *"Dünyada belli bir çevreye uyum sağlayarak yaşayan bu insanlar, kendilerine ait*

[561] Smart, *Worldviews,* s.3.
[562] Smart, "Methods in My Life", s.20; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.5.
[563] Smart, "Towards an Agreed Place for Religious Studies in Higher Education", s.170.
[564] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.12.
[565] Smart, *Worldviews,* s.3-4.

sembol çeşitlerine, hislerini ve zihinlerini eğitme yöntemlerine sahipler. Kimisi dinleri, gökyüzünün enginliğine veya kendi benliğinin derinliklerine bakma yöntemleri olarak isimlendirir. Ancak çoğunlukla bu düşünme ve eyleme geçme yöntemleri üç bin veya dört bin yıllık uzun bir geçmişe sahiptir."[566] Bu örnek çerçevesinde Smart, tarafsız bir şekilde dünyayı gözlemleyen bu ziyaretçinin herhangi bir sınıflandırmaya müracaat etmeden bütüncül bir tarzda insanları anlamaya çalışmasının Dini Araştırmalar için örnek olması gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda geleneksel olsun veya olmasın bütün insan sembollerinin ve dünya görüşlerinin birlikte analiz edilmesi gerektiğine işaret eder. Çünkü ona göre dünya görüşleri, Hıristiyanlık ve Budizm'in çeşitleri, daha politik olarak gördüğü İslam, Platonculuk ve Konfüçyüsçülük gibi felsefeler, Amerika ve Afrika'daki antik ve modern dinler üzerinde oldukça etkilidir.[567] Dünya görüşlerinin analizini başarabilmek için diğer disiplinlerin yardımını şart koşan Smart, Psikoloji'de Freud ve Jung, ekonomi tarihinde Marx ve Weber, kutsal kitap çalışmalarında Bultmann, Dinler Tarihi'nde Eliade ve felsefede Wittgeinstein gibi bilim adamlarının çalışmalarından yararlanmayı tavsiye eder.[568]

Smart'a göre, Dini Araştırmalar'ın boyutu hem kapsadığı zaman dilimi hem de alan bakımından oldukça geniş olmalıdır. Çünkü büyük dinlerin her biri gelişen birer organizma gibidir. Sadece Hıristiyanlık ve Budizm gibi farklı dinlerin değişik kısımları arasındaki ilişkilerin değil, bir dinin, doğuşundan bugüne kadar geçirdiği safhalarında ele alınarak incelenmesi gerekir. Örneğin; iki bin yıl önce ortaya çıktığı ortam bilinmeksizin, Hıristiyanlığın tam olarak anlaşılabilmesi mümkün değildir.[569]

Smart'ın Dini Araştırmalar'da açık uçlu bir inceleme alanını ele aldığını gösteren en önemli çalışması dünya felsefelerini ele aldığı *World Philosophies (Dünya Felsefeleri)* adlı çalışmasıdır. Bu eserde insanlığın ortak düşünsel/felsefi bir mirasa sahip olduğunu iddia ederek, Güney Asya, Çin, Kore, Japon, Grek, Roma, İslam, Yahudi, Avrupa ve Amerika gibi değişik coğrafya ve kültürlerde hem geçmiş hem de modern zamanlarda ortaya çıkan felsefelerin genel özelliklerini *"ortak felsefi miras"* düsturuyla

---

[566] Smart, *Worldviews,* s.5; Smart'ın bu örnek bağlamında ortaya koyduğu görüşlerle, Karşılaştrmalı Dinler Tarihi'nin önemli örneklerinden birisi olarak kabul edilen Comparative Religion-1941 (Karşılaştırmalı Din) adlı eserin sahibi İngiliz Alan Coates Bouquet'in (1884-1976) söz konusu eserde ortaya koyduğu görüşlerin benzerlik taşıdığı ve Smart'ın onun görüşlerinden etkilendiği söylenebilir. Bkz. A.C.Bouquet, *Comparative Religion: A Short Outline*, Middlesex: Penguin Books,1958, s.9-10. Nitekim Ünal, Bouquet'in benimsediği din inceleme yaklaşımın birçok Batılı bilim adamı tarafından takip edildiğini belirterek, Smart'ın da bu bilim adamları arasında yer aldığını ifade eder. Bkz.Ünal, *Din Fenomenolojisi,* s.24.

[567] Smart, *Worldviews,* s.5.

[568] Smart, *Worldviews,* s.10-11.

[569] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.426-427; *The Religious Experience of Mankind,* s.13-14.

ele alır. Smart bu eserinde felsefe kavramını, kollektif, bireysel, geleneksel, eleştirel, dini, ideolojik, kanıtlayıcı ve eleştirel bütün dünya görüşlerini kapsayacak bir anlamda kullanır. Bu sayede insan düşüncesinin çoğulcu yapısını sunmaya çalışır. [570]

F. Diğer Bazı Özellikler

Kendi Dini Araştırmalar anlayışını özellikle çok metotlu, kültürlerarası ve sınırları belli olmayan bir girişim olarak tanımlayan Smart, bunların yanında birtakım özellikleri de ön plana çıkarır.[571] Smart'a göre, Dini Araştırmalar, dünya görüşlerini boyutsal açıdan hem tarihi hem de sistematik bir şekilde ele alır ve inananın bakış açısını *empatik* bir tarzda kavramaya çalışır. Smart bunun, dini inanç ve pratiklerin gücünü ve insanın diğer yönleriyle olan ilişkilerini ortaya koymayı sağladığını ifade eder.[572]

Her insanın yegâne olmasına rağmen, belli yapılara göre düşündüğünü ve hissettiğini söyleyen Smart, Dini Araştırmalar'ın insanların hareket, anlam ve yaşam diline şekil veren sembolizm ve din yapılarını tasvir etmeyi amaçladığını ifade eder. Bu nedenle dinlerde sürekli yinelenen temaların açıkça anlaşılması durumunda insanların sahip olduğu anlam dünyalarının sağlıklı bir şekilde elde edilebileceğini düşünür. Bu bağlamda başkalarının bakış açısını yansıtacak şekilde dinlerdeki sembolik ifadelerin araştırılmasını *"din tipolojisi"* olarak isimlendirir. [573]

Dünya görüşlerinin ve dinin araştırılmasının insan yaşamının gerçekliklerinin araştırılması olduğunu düşünen Smart, Dini Araştırmalar'ı pek çok farklı patika yoluna, çiçeklere, meyvelere ve çitlere sahip bir alana benzetir. Yaşlı bitkilerle beraber oldukça genç bitkilerin de mevcut olduğu bu alanın içinde gezmek için büyüleyici bir yer olduğunu ve onu keşfetmek isteyenlere hazineler sunduğunu ifade eder. Smart bu alanın tamamının sadece bir kişi tarafından kavranamayacağını veya tamamen gezilemeyeceğini ileri sürerek, kendisinin ve din bilimcilerinin yaptıkları araştırmaların bu alanın haritasını çıkarmaya ve ayrıntılı çalışmalar için araştırmacıları teşvik etmeye hizmet ettiğini dile getirir.[574]

Dini Araştırmalar'ın kendisini tavsiye edecek özellikleri nelerdir? sorusunu yönelten Smart'ın, bu soruya on maddelik cevabı şu şekildedir:

---

[570] Smart, *World Philosophies*, London, New York: Routledge, 2001, s.10.
[571] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge*, s.8.
[572] Smart, *Worldviews*, s.22.
[573] Smart, *Worldviews*, s.31.
[574] Smart, *Worldviews*, s.36.

1. Örneğin Amerika'da Çin'den, Kore'den, Japonya'dan, Meksika'dan, Nikaragua'dan, Afrika'dan, Vietnam'dan veya dünyanın diğer yerlerinden gelen Hıristiyan, Budist, Hindu, Yahudi, Müslüman, Sih veya diğer dinlere mensup vatandaşların yaşaması dolayısıyla insani bilimlerde kültürlerarası bir yaklaşıma olan ihtiyacı Dini Araştırmalar giderebilir.
2. Dünya sistemlerine yönelik sosyolojik teorilere artan ilgiyle beraber, insan yaşamını bütüncül ve küresel bir bakış açısıyla incelemeyi teklif eden Dini Araştırmalar bu tür teorilere veri sağlar. Örneğin; koloni döneminden sonra Hindistan, Çin ve Japonya'da dini geleneklerin farklı reaksiyonlarının modernizasyon sürecinde kültürel bir güç haline gelmesine yönelik teorilerin geliştirilmesi gibi.[575]
3. Dini Araştırmalar bölümlerinin üniversitelerde kurulması dinin dengeli ve kapsamlı analizlerinin yapılmasına olanak sağlar.
4. Dini Araştırmalar genişleyen yeni yapısıyla dünya görüşlerini analiz etmeye imkan sağlar.
5. Dini Araştırmalar dini değişime yönelik antropolojik ve diğer yaklaşımları birleştirir.
6. Alan çalışmalarının dünya görüşlerini analiz ederken bir toplumun dini ve kültürel değerlerini ihmal etmeye yönelik tavrına karşılık, Dini Araştırmalar bütüncül ve kapsamlı bir bakış açısı sunar.
7. Dini Araştırmalar, Leeuw ve Eliade'ın gerçekleştirdiği şekliyle, klasik tarz Din Fenomenolojisi'nin ortaya koyduğu "evrensel sembolizm gramerini" Edebiyat, Antropoloji, Sosyoloji ve Sanat Tarihiyle ilişkilendirir.
8. Özellikle dinin gücüne vurgu yapan Dini Araştırmalar, dinlerin hakikat tartışmalarına çoğulcu tarzda ve dinleri doğruluk ve yanlışlık testine tabi tutmaksızın ele alan felsefeye yer verir.
9. Dini araştırmalar iş ve ekonomi okullarına özellikle değerler ve inançlar sistemi bağlamında katkı sağlar dolayısıyla dünya görüşleri analizleriyle iş ve ekonomi eğitimini bütünleştirir.

[575] Smart, "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.235.

10. Dini ve seküler dünya görüşlerinin modern toplumlara ve akademik araştırma alanlarına yönelik etkisini ortaya koymak amacıyla pek çok farklı alanda araştırmalar yapar.[576]

Bu bilgiler ışığında Smart, Dini Araştırmalar'ı kullanacak farklı kişilere önemli tavsiyelerde bulunur. Üniversite rektörüne,*"Kültürlerarası bir alanı kapsayan, empatik bir yaklaşım benimseyen ve çoğulcu bir dünyaya adım atan gençlerin eğitiminde kilit rol oynayan modern Dini Araştırmalara önem verin"*; disiplinlerarası insani bilimler merkezi yöneticisine, *"Disiplinlerarası bu girişim konusunda istekli ve heyecanlıyız. Bizim, Doğu'nun ve Batı'nın muhteşemlik iddialarının ötesinde kültürlerarası olmaya yardımcı olabileceğimizi hatırla.";* tarihçilere ve sosyal bilimcilere; *"Biz sembollerin seslerini daha açık bir şekilde işitmenizi sağlayabiliriz.";* ateistlere*; "Dünya görüşlerinin gücünü araştırmak senin tarafını tuttuğun ve karşı çıktığın her şeyle uyumludur.";* dindara, *"Senin kararın dindar olmak, bizim görevimiz analiz ve sentez yapmaktır. Sen, bizim anlamaya çalıştığımız şeyin bir parçasısın."* ve bütün dünyaya "*Dine karşı reaksiyonlarınızı unutun ve kültürlerarası çoğulculuğun önemini hatırlayın. Dini Araştırmaların inceleme alanını birbirine bağlı global bir toplum olarak ele alırsak, dini ve seküler dünya görüşlerinin trajedilerini ve zenginliklerini tasvir etmeye kendimizi adar ve dünya vatandaşlığı için hazırlığa daha fazla yardımcı olabiliriz."* der.[577]

Bu noktada Smart'ın metodolojik yaklaşımı çerçevesinde dini tanımlamasına ve analiz etmesine geçmeden önce dini tanımlama probleminin genel hatlarına işaret etmek yerinde olacaktır.

IV. Dini Tanımlama Problemi

19. yüzyıl, Dini Araştırmalar için dinin kaynağı üzerine yoğunlaşılan teorilerin bol olduğu bir zaman dilimini ifade ederken; 20. yüzyıl, özellikle evrimciliğin etkisinin azalmasıyla din bilimcilerin dinin anlamı ve fonksiyonu üzerine yoğunlaştığı ve dinin kaynağı üzerine teorilerin terk edildiği bir dönem olmuştur.[578]

---

[576] Smart, "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.8-9; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.236-237.
[577] Smart, "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.10-11; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.238-239.
[578] Robert A.Segal, "Theories of Religion", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.49.

Din bilimcileri için dini tanımlamak hayati bir öneme sahiptir. Çünkü dinin tanımlanması dinin ve dini bilgilerin doğru bir şekilde incelenmesini sağlamak için ön koşul olarak görülmektedir. Bu nedenle geçmişten günümüze her bilim dalının hatta her bilim adamının kendi bakış açısını yansıttığı din tanımlarıyla birlikte dini tanımlama problemi ortaya çıkmıştır. Dini tanımlama problemi tarihi süreç içerisinde devam etmiş ancak evrensel olarak kabul edilen bir din tanımı ortaya konulamamıştır.[579] Dini Araştırmalar profesörü Robert D. Baird, dini tanımlama problemi bağlamında dinler tarihçilerinin din kavramının muğlaklığını bir tarafa bırakarak *"tanım tanımdır"* mantığıyla dini tanımlamaya yoğunlaşmalarını eleştirir. Diğer din bilimlerinin yanında Dinler Tarihi'nde dini tanımlama çalışmalarının daha az olduğunu söyleyerek bunun sebebini, bu bilim dalının dini tanımlamak için kavramsal çerçeveye ve teorik altyapıya daha az sahip olması olarak görür.[580]

Özellikle 1970'lerden sonra daha da yoğunlaşan dini tanımlama problemi iki temel soru üzerine şekillenir. Bunlar; "Din tanımlanabilir mi?" tanımlanabilir ise "Nasıl tanımlanır?" sorularıdır. Ayrıca din bilimcileri arasında din kelimesinin atıfta bulunduğu şey için uygun bir kelime olup olmadığı ve dini tanımlamanın faydalı olup olmadığı da tartışılmaktadır. [581]

Dinin tanımlanamayacağını ileri sürenlerin temel görüşleri şöyle sıralanabilir:

1. Geçmişte ortaya konan din tanımlarının sonraki kuşaklar tarafından yetersiz görülerek önemsenmediğinden yola çıkarak yapılacak en iyi şeyin dinin tanımlanamaz olarak kabul edilmesidir.
2. Dilsel açıdan yapılacak kavramsal din tanımlarının dini sıradan dil aracılığıyla ele alması nedeniyle dinin tam anlamını ifade edemeyeceğinin kabul edilmesidir.
3. Dinler hakkında bilinen her şeyin özel bir dine ait olması nedeniyle din için tek bir özün mümkün olmadığının ve bunun sonucu olarak birleştirici bir din tanımının yapılamayacağının kabul edilmesidir.
4. Bütün din tanımlarının din hakkında özel bir teoriye dayanarak dini ve dini olmayan ayrımı çerçevesinde hareket ettikleri için (incelenen fenomenlerin

[579] Russell Kirkland, "Defining Religion", https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/RELDEFINE.pdf, (erişim tarihi: 06.06.2015), s.1.
[580] Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions,* s.1.
[581] Kirkland, "Defining Religion", s.2.

neye göre dini olup olmadığı bağlamında) tartışmaya açık olmaları nedeniyle dinin tanımlanamaz olarak kabul edilmesidir.[582]

Genel anlamda insanlar/bilim adamları din hakkındaki bazı fikirler üzerinde konsensüs halindedir. Örneğin, insanlar/bilim adamları din kelimesinin televizyon, uçak veya başkanlık seçimine atıfta bulunduğunu düşünmezler. Çünkü herkes dinin ifade ettiği veya etmediği şeyle ilgili az veya çok aynı fikirleri paylaşır. Bu durumda problem; söz konusu fikir birliğinin tek bir terimi kulanmak için yeterli olup olmaması ve eğer yeterliyse genel kabul görecek bir din tanımının yapılıp yapılamayacağıdır. Bu noktada bir kısım din bilimcileri, genel kabul görecek bir din tanımının yapılamayacağını düşünmekle beraber dini tanımlama çabasının din araştırmaları için önemli katkılar sağlayacağını ifade eder.[583]

Bazı son dönem bilim adamları (Fitzgerald, McCuhteon vb.) din kelimesinin anlamsız olduğunu iddia ederek, onun yerine *"kültür"* kelimesinin kullanılmasını teklif etmişlerdir. Smart, din kelimesi yerine seküler dünya görüşlerini de içine alacak şekilde *"dünya görüşü"* (worldview) kavramının kullanılmasını teklif eder. Smart'ın bu önerisine (olumlu bazı yönler bulunmasına rağmen), dinin başka herhangi bir şeyde bulunamayacak inanç yönünü önceleyiği için itiraz edilir. Çünkü örneğin Parsiler[584] için din kişisel bir kimliği, kanda veya genlerde bulunan, toplumsal sınırları olan ve pratiklerle ilişkilendirilen bir şeyi ifade ederken, inançla ilgili bir şeye atıfta bulunmaz. Ayrıca konuya etimolojik açıdan bakanlar, Zerdüştiliğin temel kaynaklarında din anlamını ifade edecek "den" gibi bir kavramın bulunmasına rağmen diğer dini geleneklerde bu tarz bir kavramın yokluğu nedeniyle din kavramını kullanmanın uygun olmadığını ileri sürer. Bu doğrultuda bazı din bilimcileri, bütün nitelendirici isimlerin bazı sınırları ve sınırlılıkları olduğunu kabul ederek bu doğrultuda din kelimesinin kullanışlı bir kelime olmasına rağmen potansiyel olarak yanıltıcı olduğunu/olabileceğini ifade ederler. [585] Bu duruma karşı, her dinin "din" kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelerin anlamlarının bir ortalamasının "yol, adet, inanç, bağ, kulluk" şeklinde özetlenebileceğini düşünen Tümer, bu kelimelerin köklerinin insanın iç hayatında

[582] Frederick Ferre, "Definition of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, USA, 1970, Vol.38, s.1-16; Kuruvachira, *Religious Experience*, s. 333 (1.dipnot).
[583] Kirkland, "Defining Religion", s.2.
[584] Parsilik, günümüzde Hindistan'da, Bombay, Karaçi ve civarında yaşayan Mecusi cemaatine verilen addır. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yay.,1999, s.301-302.
[585] Hinnells, *"Why Study Religions",* s.6-7.

bulunan, semereleri de görülebilecek hale gelmiş bir kavramı ifade etmeye çalıştığını dile getirir.[586]

Dinin tanımlanamayacağı ve din kelimesinin uygunsuzluğu ile ilgili görüşlerin aksine, belli şartların sağlanması durumunda dini tanımlamanın mümkün olacağını düşünen Smart'ın da içerisinde yer aldığı bilim adamları vardır. Örneğin Kitagawa; dinin tanımlanabilmesi için bir din tanımında olmazsa olmaz üç özelliğin bulunmasını gerekli görür. Bunlardan birincisi; din tanımı, dini tecrübeyi, bütün dini fenomenlerin işaret ettiği kutsalı veya kutsalın tecrübesini varsaymalıdır. İkincisi; din tanımında din, kurtuluş öğretisinden ibaret görülmemelidir. Üçüncüsü; din tanımı, teorik, pratik ve sosyal olmak üzere dinin üç boyutunu içermelidir.[587]

Türkiye'de de dini tanımlama problemiyle ilgili din bilimcilerinin önemli görüşleri vardır. Örneğin; çeşitli ve pek çok sayıdaki din tanımı karşısında öncelikle dinin sınırlarının belirlenmesini teklif eden Tümer, körlerin filin hortumunu tanımlamalarının çeşitliliğine atıfta bulunarak, bu çok önemli kavramı dile getirebilme sıkıntısını çekmiş kimselerin yaptıkları tanımların çokluğunu yadırgamaz. Ona göre din, insanlığın köklerine kadar işlemiş manevi bir olgudur. Din çok değişik şekillller içinde görünen ve çok geniş bir alanı kaplayan muğlak bir olgudur. Dolayısıyla dinin doğru bir tanımı, yani bütün dinleri kapsayacak bir tanımı, ancak din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra yapılabilir. Bu konuda Dinler Tarihi'nin sağlayacağı materyalin önemi büyüktür. Bu bağlamda dinin mahiyetini anlayabilmek Dinler Tarihi'nin sağlayacağı materyalin, fenomenolojik bir metotla değerlendirilmesiyle mümkün olabilir.[588] O, bu görüşleri bağlamında dini farklı şekillerde tanımlar. Ona göre din, *"İnsanların dünyada veya ölüm ötesinde kurtuluşa ulaşmaya çalışmalarıdır."*, "*İnsanı aşan kudrete veya kutsala karşı insanın tavrıdır."* ve *"Bir insan topluluğunun sahip olduğu inançlar, devam ettirdiği tapınmalar ve ahlaki kuralların bütünüdür."*[589]

Abdurrahman Küçük, dini tanımlayabilmek için onun hem değişen hem de değişmeyen yönleri bakımından ele alınmasının gerekli olduğuna işaret eder. Ona göre dinin değişmeyenleri, zaman ve mekanla ilgisi olmayan (inanç ve ibadetlerle ilgisi olan) yönüdür. Bunun dışında kalanlar ise dinin değişebilen yönüdür. Değişebilen yönün içeriğinde, mutlak olan yani değişmeyen yönün müdahalesiyle değişmeler meydana

[586] Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", *AÜİFD,* C. XXVIII, Ankara, 1986, s.219.
[587] Donald Wiebe, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, , Berlin: Mouton De Gruyter, 1981, s.14.
[588] Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", s.226.
[589] Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", s.230.

gelmektedir. Bu arada insanların müdahalesi olabilmektedir. Dinde değişebilen yön, insanlar tarafından, dinin ilkelerine aykırı olmayacak şekilde biçimlendirilebilmektedir. Bu yön; insanlar arası ilişkiler ve eylemlerle ilgilidir.[590] Bu bilgiler ışığında Küçük dini şöyle tanımlar:*"Din, inanış ve davranış şekilleriyle insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve insanların iyi işler yapmasını, barış ve huzur içinde bir arada yaşamasını sağlayan genel kurallar bütünüdür."*[591]

Dinin tanımı üzerine gerek Batı'da gerekse Doğu'da birçok çalışmanın mevcudiyetine işaret eden Mehmet Aydın, Batı'da yapılan Dinler Tarihi çalışmalarında dinin birçok tanımının yapıldığını ancak bu tanımlar üzerinde hiçbir ittifakın sağlanamadığını ifade eder. Batı'daki din tanımlarında, insanla-insanüstü arasındaki kutsala dayanan bir ilişkinin ortak bir özellik olarak ön plana çıktığını ve bunun bir tezahürü olarak ruh sükununa dikkat çekildiğini belirtir.[592]

Dini tanımlama problemini ele alan Adam, dinin günümüze kadar pek çok farklı tanımının yapıldığını ve bu tanımların dine bakış açılarına göre farklılık arz ettiğini ifade eder. Çünkü dini, din mensuplarının kendi inançları açısından tanımlarken dine inceleme konusu bir nesne olarak yaklaşan araştırmacıların elde ettikleri veriler açısından tanımladığını vurgular. Dolayısıyla söz konusu tanımların hiçbirinin dinin gerçek yapısını ortaya koyan tanımlar olmadığına işaret eder. Bu doğrultuda günümüze kadar üzerinde ittifak edilen bir din tanımının mevcut olmadığını belirterek, bu durumun nedenini her dinin kendisine has bir yapıya sahip olması olarak görür.

Adam, din antropologları, din etnologları, din sosyologları, din psikologları ve din felsefecileri gibi çeşitli bilim dallarından din bilimcilerinin din hakkında değişik tanımlar yaptığına dikkat çekerek, söz konusu din bilimcilerinin din tanımlarında; kutsal kavramı, inanç, zihni meleke, mutlak itaat duygusu, arzu, toplumsal değerler bilinci, doğaüstü yüce varlık ve Tanrı gibi hususların ön plana çıktığına dikkat çeker. Bu bağlamda din bilimcilerinin her birinin, bu kavramlardan birine ağırlık vererek din tanımı yaptığını belirten Adam, bu tanımlardaki farklılığın temelde iki nedenden kaynaklandığını ortaya koyar. Ona göre bunlardan birincisi dinin karmaşık yapısı iken diğeri tanımı yapanların subjektif yani taraflı yaklaşımlarıdır. Bu durum karşısında

[590] Küçük, "Kuran'da Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yay., 2000, s.12.
[591] Küçük, "Kuran'da Din ve Din Anlayışı", s.7.
[592] Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş,* s.19-20.

Adam da, bütün dinleri kapsayacak objektif bir din tanımının ancak dinin sınırlarının tam olarak belirlenmesinden sonra yapılabileceği sonucuna varır.[593]

Gündüz de dini tanımlama problemini ele alan ve bu konuyla ilgili çeşitli görüşler ortaya koyan din bilimcileri arasında yer alır. Batı'da dinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili çeşitli görüş ayrılıklarının mevcudiyetine işaret eden Gündüz, genel anlamda dinin insanın Tanrı, metafizik alem veya kutsala yönelik duygu, düşünce ve davranışlarını ifade eden sistem olarak kabul etmeye yönelik bir eğilimin mevcut olduğuna işaret eder. Ancak Batı'da aydınlanmadan itibaren çeşitli din teorisyenlerince yapılan tanımların, din kavramını niteleme konusunda *"efradını cami, ağyarını mani"* bir özelliğe sahip olmadığını ortaya koyar. Çünkü o, dinin ne'liğine ilişkin batılı bilim adamları tarafından yapılan tanımların, kendilerinin örnek olarak ele aldıkları dini sistemler ve ilgilendikleri bilim dalları doğrultusunda ortaya çıktıklarını düşünür. Ayrıca dini tanımlayanların içinde bulundukları toplumun dini geleneğinin karakteristik özelliklerinin de söz konusu din tanımlarında etkili rol oynadığına işaret eder. Dolayısıyla o, yapılan din tanımlarında bilim adamlarından bazısının Tanrı kavramını, bazısının ruhsal tecrübeyi, bazısının aşkınla ilişkiyi, bazısının da tapınma ve inancı ön plana çıkardıklarına dikkat çeker. Bu bağlamda bütün din tanımlarında, tarih boyunca tüm insanlığın temsil ettiği dini yapıyı kapsayıcı bir yaklaşımdan ziyade sınırlı bir din tanımının ön plana çıktığını ortaya koyar.[594]

Gündüz yapılan din tanımlarının sınırlılığı karşısında, insanlığın dini tecrübesini tanımlayabilecek kapsamlı bir din tanımının insan ile mensubu olduğu dini gelenek arasındaki çeşitli ilişkileri ifade edecek yapıda olması gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda dini; *"İnsanın düşünce ve inanca dayalı değerlendirmelerini içeren zihinsel fonksiyonlarını, her türlü tavır ve davranışlarını ve insanın diğer insanlarla ilişkilerini ve kurumsal yönünü ifade eden sosyal yapısını belirleyen ve disiplin altına alan bir sistem"* olarak tanımlar. Gündüz, ortaya koyduğu bu tanımın, yalnızca düşünce sisteminde Tanrı veya tanrılar, metafizik varlıklar ve ahiret gibi değerlere yer veren sistemleri değil, aynı zamanda insana belirli bir düşünce ve yaşam tarzıyla bir cemaat anlayışı sunan her geleneği kapsamı içerisine dahil ettiğini belirtir.[595]

Mahmut Aydın'da dini tanımlama problemiyle ilgili çeşitli görüşler ortaya koyar. O, son derece önemli olduğunu düşündüğü dinin tanımlanması konusunda, din

[593] Adam, *"Dinler Tarihine Giriş",* s.17.
[594] Gündüz, "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: D.İ.B. Yay., 2010, s.20.
[595] Gündüz , "Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, s.21.

araştırmalarının ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren çeşitli görüş ayrılıklarının olduğuna ve hala olmaya devam ettiğine dikkat çeker. Bu durumun din araştırmacılarının dini tanımlarken, global bir bakış açısından hareket etmek yerine kendi bakış açılarını ve dini inançlarını esas almalarından kaynaklandığını ve bunun sonucu olarak kapsayıcı din tanımlarından ziyade sınırlı/dar veya her şeyin olduğu çok geniş ve muğlâk tanımların ortaya çıktığını ifade eder. Aydın, bu problemin çözümü için dini gelenekleri bir bütün halinde ele alarak, aralarındaki temel benzerlikler ekseninde dinin tanımlanması gerektiğini düşünür.[596]

Dini tanımlama problemiyle ilgili görüş ve örnekleri çoğaltmak mümkünse de burada amaç dinin tanımlanabileceğini savunan din bilimcilerinin tanımlarını ayrıntılı bir şekilde ele almak değildir.[597] Dolayısıyla bu noktada, Smart'ın dini tanımlama yöntemine bir bakış açısı kazandırabilmek için dini tanımlama yöntemlerinin temel karakteristiği ortaya konulacaktır.

A. Dini Tanımlama Yaklaşımları

Dini tanımlama bilim adamları açısından hem zor hem de ilgi çekici bir konu olarak görülür. Din bilimcilerinin bu konudaki istekliliği ve din tanımlarının çokluğu bu durumun kanıtı niteliğindedir. Örneğin; Wiebe dini tanımların yüzlerce listede,[598] Adam normal hacimli bir kitapta toplanabileceğini,[599] Kirkland dinin yirmi,[600] Z. Smith elliden fazla farklı şekilde tanımlandığını/tanımlanabileceğini belirtirken,[601] John Ferguson teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ve sosyolojik başlıkları altında on yedi farklı din tanımının mevcut olduğuna dikkat çeker.[602]

Din tanımlarındaki bu çeşitlilikle birlikte özellikle dini tanımlama problemini ele alan din bilimcileri tarafından kullanılan üç farklı yaklaşım ön plana çıkar. Bunlar; özsel *(essentialist)*, işlevsel/fonksiyonel *(functional)* ve çok yönlü/politetik *(polythetic)*

---

[596] Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi (İnanç, İbadet ve Ahlak)*, İstanbul: Ensar Yay., 2015, s.32-33.
[597] Ayrıntılı bir din tanımı listesi ve çalışması için bkz. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.18-37. Amerikalı blim adamları Hall, Pilgrim ve Cavanagh evrensel bir din tanımının ortaya konamadığı geleneksel din tanımlarında bulunan dört temel problemin "belirsizlik, darlık, bölümlere ayırma ve önyargı" olduğunu ifade ederler. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.26.
[598] Wiebe, *Religion and Truth,* s.9.
[599] Adam, "Dinler Tarihine Giriş", s.17.
[600] Kirkland, "Defining Religion", s.1.
[601] Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", *Critical Terms for Religious Studies*, Ed.Mark Taylor, Chicago, 1998, s. 281.
[602] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.18.

tanımlama yaklaşımlarıdır.[603] Her ne kadar farklı görüşler ve itirazlar olsa da tarihi süreç içerisinde ortaya konan din tanımları bu üç yaklaşım çerçevesinde ele alınabilir.[604]

1. Özsel Tanımlama

Dinin ne olduğu sorusu çerçevesinde, dini düşünce ve değerlerin, dinin atıfta bulunduğu özün veya içeriğin merkeze yerleştirilerek yapılan din tanımlama yaklaşımına özsel tanımlama denir. Örneğin; Tylor dinin kaynağının ruhsal varlıklara inanma anlamına gelen *animizm* yani *ruhçuluk* olduğunu ileri sürerek, dini doğaüstü veya insanüstü varlıklar aracılığıyla açıklamaya çalışır.[605] Bu doğrultuda Dini Araştırmalar'da özellikle 1960'lı yıllara kadar dinlerin inanç içeriğine özellikle tanrısallığa atıfta bulunan din tanımlarının hakim olduğu bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde din genel olarak insanın ilahi yaratıcısı/yaşam kaynağı olan bir Tanrı'ya inanç şeklinde tanımlanmıştır. Bu din anlayışına göre dinin odağında Tanrı yer alır. Oldukça dar olan bu din tanımı anlayışı, politeistik veya tanrıça inancına yer verecek şekilde genişletilmedikçe pek çok dine uygulanabilir değildir. Ancak söz konusu genişleme sağlansa bile bu anlayışın kişisel Tanrı inancı taşımayan din şekillerine uygulanması mümkün görülmez. Bu noktada özellikle Otto'nun dini, "kutsalın tecrübesi" olarak tanımladığı *The Idea of the Holy-1917* (*Kutsal'a Dair)* adlı kitabı daha geniş bir din tanımı anlayışı ortaya koymaya yardımcı olmuştur. Çünkü ilahi olanla ilgili daha geniş bir anlayışı ortaya koyan Otto'nun fenomenolojisi, felsefedeki metafizik anlayışa yeni bir yaklaşım sağlamıştır. Bu doğrultuda Din Fenomenolojisi açısından din, insanın kutsalla karşılaşması veya Eliade'ın deyişiyle kutsalın tezahürü *(hiyerofani)* olarak

[603]Inger Furseth-Pal Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*: *Classical and Contemporary Perspectives*, USA: Ashgate Pub. Ltd., 2006, s.15-29; Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Bursa, 2008, C.7, S.2, s.73; Carole M. Cusack, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith,* England,USA: Ashgate Pub. Co., 2010, s.20.

[604] Örneğin; James H. Leuba, *Psychological Study of Religion (1912)* adlı eserinde mevcut din tanımlarının "entellektüel, hissi ve pratik" bakış açılarını yansıtan üç temel kategoride toplanabileceğini ifade eder. Bkz. Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", s.281-282. Carl Olson, mevcut din tanımlarının beş kategoride ele alınabileceğini ifade eder. Bunlar; tecrübi, özsel, işlevsel, aile benzerliği ve postmodern din tanımlarıdır. Olson'a göre; tecrübi tanımlar, Otto'nun kutsal kavramında olduğu gibi dini tecrübe ekseninde yapılan tanımları ifade eder. Özsel tanımlar; tanımın dayanağı olarak ruhsal varlıklar gibi inancın merkezini esas alan tanımlardır. İşlevsel tanımlar; dinin insan ve toplum üzerinde nasıl fonksiyon gördüğüne dayalı tanımlardır. Aile benzerliği tanımları; dinlerin teorik (inançlar, mitler ve doktrinler), pratik (ritüeller, ahlaki kodlar), sosyal (organizasyonlar, sosyal davranış ve kutsal kişilikler) ve tecrübi (duygular, vizyonlar ve vecd halleri) açıdan benzerliklerini tasvir eden tanımlardır. Postmodern tanımlar; dinin muğlak ve durağan olmayan doğasına vurgu yapan tanımlardır. Carl Olson, *Religious Studies: The Key Concepts*, London, New York: Routledge, 2011, s.11-12.

[605] Edward B. Tylor, *Primitive Culture,* New York: Henry Holt and Company, 1883, s.368-417.

tanımlanmıştır. Dolayısıyla bu din anlayışının temel odağı ister kişisel olsun ister olmasın kutsaldır ve Din Fenomenolojisi'nin ana konusu olan "dini tecrübe" dindarın kutsalla karşılaşması olarak tanımlanır.[606] Bu sürecin sonucu olarak din tanımlarında ihmal edilen Budizm ve Caynizm gibi Tanrı inancı bulunmayan veya bu inancın muğlak olduğu dinler nedeniyle dinin özünün Tanrı değil "kutsal" olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır.[607]

Modern dönem bilim adamlarınca oldukça kabul gören kutsal kavramına yönelik Smart'ın da içerisinde yer aldığı bazı bilim adamları çeşitli eleştiriler yöneltir. Örneğin, Paul Tillich (1886-1965) kutsal kavramının metafiziksel gerçekliklere atıfta bulunduğunu dolayısıyla örneğin yaratıcı inancına yer vermeyen Theravada Budizmi'yle ilişkilendirilemeyeceğini dile getirir.[608] Dini nihai bir ilgi olarak tanımlayan Tillich, kutsal kavramı yerine *"nihai ilgi*" kavramını kullanmayı önerir. Ona göre din, insanların nihai olarak kendilerini ilgilendirdiğini kabul ettikleri bir ilişkidir.[609] Ancak *nihai ilgi* kavramı, din araştırmalarında ele alınan konuları belirsizleştiği, din ile din olmayan arasındaki ayrımı netleştirmediği ve Batı din anlayışını empoze ettiği için eleştirilir. Bu eleştirilere göre örneğin birisinin kendi nihai ilgisi olarak parayı veya futbolu kabul ettiği durumda *nihai ilgi* kavramı din ile din olmayanı ayırmada yetersiz kalmaktadır.[610]

Adam da özsel din tanımlama yaklaşımı bağlamında önemli değerlendirmelerde bulunur. O, dinin özünü oluşturan unsurlar bakımından tanımlanabilmesi için yapısının ve tarihi gelişminin tahlil edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü dinin tarihi bir fenomen olarak statik olmadığını ve devamlı gelişme gösterdiğini vurgular. Ona göre dinin genel bir tanımını yapabilmek için şu iki aşamanın dikkate alınması gerekir. Bunlardan birincisi kutsal kitap aşamasıdır. Bu aşamaya göre din, Tanrı'nın veya Buda gibi din kurucularının kutsal metinlerinde yer alan sözlerinden ibarettir. Bu tanımda, dinin orijinal kaynağı olan naslar ve buyruklar söz konusudur. Bu, özgün Yahudiliğin, Hıristiyanlığın, İslam'ın Hinduizm'in ve Budizm'in tanımıdır. İkinci aşama ise kurumsallaşma aşamasıdır. Bu aşama; teolojiyi, mistisizmi, ibadeti, ayini, hukuku, sanatı

---

[606] *Peter Antes,* "Religion in the Study of Religions", ejournals.lib.auth.gr/culres/article/.../2645, (erişim tarihi:10.06.2015), s.3-4; Furseth- Repstad, s.17.

[607] Eroğlu, "Tanrı", s.42; Smart, "The Dramatic Effect of the Buddha on Western Theories of Religion", *The Comity and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry*, Evanston: Nortwestern University Press, 2004, s.321; *Ninian Smart on World Religions- II*, s.23.

[608] *Antes,* "Religion in the Study of Religions", s.5; Smart, "The Work of the Budda and the Work of Christ", *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation*, Manchester University Press, 1963, s.160-161; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.127-128.

[609] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.21.

[610] *Antes,* "Religion in the Study of Religions", s.5; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.28.

ve dindarların kendi imanları adına düşündükleri, söyledikleri ve yaptıklarından oluşan bütün bir yapıyı içerir.[611] Adam, bu iki aşamada geçen unsurları dikkate alarak dinin şöyle tanımlanabileceğini ifade eder: *"Din; insanların mutlu bir hayat sürmesini amaçlayan Tanrı'nın veya din kurucularının kutsal kitaplarda yer alan sözlerinden, insanların bu amaçların gerçekleşmesi için yaptıkları davranışlardan ve oluşturdukları kurumlardan meydana gelen bir sistemdir."*[612]

Dinin özü bağlamında din tanımlarının ve eleştirilerinin çoğaltılabilir olmasıyla birlikte, genel anlamda özsel din tanımlarının bazı sınırlılıklarının olduğu ve ortaya konulan terimleri kullanmanın bazı güçlükleri beraberinde getirdiği ifade edilse de, uygun şartlar altında kullanıldığında din araştırmalarına önemli katkılar sağladığı kabul edilir.[613]

2. İşlevsel *(Fonksiyonel)* Tanımlama

Dinin ne işe yaradığı sorusu çerçevesinde dini, dinin toplum ve insan üzerindeki rolü üzerine odaklanarak tanımlamaya fonksiyonel tanımlama denir. Seçilen fonksiyon bağlamında ortaya konan bu tanımlama özsel tanımlamadan daha geniştir.[614] Fonksiyonel tanımlamanın avantajları üç açıdan ifade edilebilir. Birincisi; hem teistik hem de teistik olmayan dinlere, doğal dünya ile doğaüstü arasında ayrım yapan veya yapmayan bütün toplumlara uygulanabilir. İkincisi; dinin tarihi yönünü özsel tanımlamadan daha iyi açıklayabilir. Üçüncüsü; empirik araştırmayla kolaylıka birleştirilebilir dolayısıyla teorik olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir.[615]

Dini Araştırmalar'da özellikle antropolojik, sosyolojik ve psikolojik tavrın ön plana çıkması ve metin yönelimli araştırmalara daha az yer verilerek daha fazla empirik çalışmaların ortaya konulması sonucu fonksiyonel tanımlar yapılmaya başlanmıştır. Karl Marx (1818-1883), Durkheim (1853-1917), Freud (1856–1939) ve Carl Gustav Jung (1875-1961) gibi bilim adamlarının yaptıkları din tanımları bu kapsamda değerlendirilebilir.[616] Bu bağlamda Marx, dini halkın afyonu;[617] Durkheim mitlerden,

[611] Adam, "Dinler Tarihine Giriş", s.18.
[612] Adam, "Dinler Tarihine Giriş", s.19.
[613] Seth Daniel Kunin-Jonathan Miles-Watson, *Theories of Religion: A Reader*, New Jersey: Rutgers University Press, 2006, s.5; Kirkland, "Defining Religion", s.3.
[614] Kunin-Watson, *Theories of Religion: A Reader*, s.6.
[615] Kirkland, "Defining Religion", s.4.
[616] Antes, "Religion in the Study of Religions", s.6.
[617] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yay., 1997, s.192.

dogmalardan, ayinlerden ve törenlerden teşekkül eden karmaşık bir sistem;[618] Freud evrensel bir saplantı nevrozu, bazen bebeklik arzularının tatmini bazen de bir yanılsama;[619] Jung kişilerin yaşadıkları sorunlara karşı bir savunma mekanizması olarak tanımlamıştır.[620]Ayrıca, antropolog Clifford Geertz'in dini hem sosyolojik hem de psikolojik açıdan ele alarak tanımlaması işlevsel (fonksiyonel) tanımlama yaklaşımı için önemli bir örnektir. Ona göre din; genel hayat düzenine ait kavramları formüle eden (sosyolojik), insanın güçlü ve her zaman hissedilen güdülerini ve modlarını belirleyen (psikolojik) semboller sistemidir.[621]

İşlevsel *(fonksiyonel)* tanımlama özsel tanımlamadan farklı olarak, dinin doğası ve kaynağını radikal olarak farklı anlama demektir. İşlevsel tanımlama açısından din, mevcut dünyayı açıklamaktan ziyade, toplumsal açıdan insanları bağlayıcı veya psikolojik açıdan onları destekleyici olarak insan hayatını sürdürmeye yardım için vardır. Bu bağlamda örneğin; ibadet ve ritüeller insanı bir cemaat halinde bir araya getirmek veya kaos halinde insanın akıl ve ruh sağlığını korumak için yapılır.[622]

Özsel tanımlama empirik araştırmada daha az kullanılmakla beraber değişkenlik özelliği taşırken, işlevsel *(fonksiyonel)* tanımlama indirgemecidir ve dini tanımlamada sınırlı davranır. Dini tecrübenin nasıl somutlaştırıldığını göstermesi bakımından kayda değer olan işlevsel tanımlamanın karşılaştığı en önemli iki eleştiri, din ile din olmayan arasında tam bir ayrım ortaya koyamaması ve indirgemecilik problemidir.[623]

Batı'da yapılan din tanımlarında dinin, insan ile insanüstü arasındaki ilişkinin ön plana çıkarılarak tanımlandığına ancak tanrısal vahiy konusunun dikkate alınmadığına işaret eden Mehmet Aydın, aynı şekilde Durkheim gibi bazı sosyologların tanımlarında da daha çok dinin meydana getirdiği cemaat üzerine odaklanıldığını belirtir. Bu nedenle Batı'daki din tanımlarında üzerinde en çok durulan unsurların, Tanrı kavramı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap ve cemaat gibi özellikler olduğunu belirterek, Batı'da yapılan din tanımlarının daha çok psikolojik ve sosyolojik özellikler dikkate alınarak yapıldığı yani işlevsel *(fonksiyonel)* tanımlar olduğu sonucuna varır. Bu noktada Eliade'ın *"Din, kutsalın tecrübesine imandır."* tanımına atıfta bulunarak, dinin insan için kaçınılmaz bir

[618] Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s.55.
[619] Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İstanbul: İz Yay, 2012, s.55-58.
[620] Ayten, *Psikoloji ve Din*, s.79.
[621] Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Ed. Michael Banton, Eastbourne: Routledge, 2004, s. 4
[622] Abdurrahman Kurt, s.78.
[623] Kirkland, "Defining Religion", s.5; Abdurrahman Kurt, s.80-81

fenomen olduğunu ve kutsalın tecrübesinin tüm tarih içerisinde insan ile Tanrı arasındaki ilişkilerin tamamını kapsadığını dile getirir.[624]

Dinler Tarihi'yle ilgili çalışmalara bakıldığında din bilimcilerinin psikolojik, sosyolojik ve tarihi açıdan dinin anlamını ve mahiyetini ortaya koymaya çalıştıklarını belirten Mahmut Aydın, bu üç açının birlikte ele alınması gerektiğini aksi takdirde dinin yalnızca bir boyutunun ortaya konulabileceğini belirtir. Bu noktada din fenomenologlarının, "*Din, herhangi bir bilim gibi algılanamaz ve başka bilimlerin seviyesine indirgenemez."* anlayışının haklılığını vurgular.[625]

3. Çok Yönlü *(Politetik)* Tanımlama

Hem özsel hem de işlevsel *(fonksiyonel)* tanımlar dini, olmazsa olmaz *(sina qua non)* özellik/özellikleri esas alarak tanımlamayı amaçlar. Dolayısıyla bu tanımlarda dini pratikler ve inançların dini bir sistem olarak nitelendirilebilmesi için olmazsa olmaz kabul edilen özellik/özelliklere sahip olması gerekir. Bu şekilde yapılan din tanımlarına genel anlamda *tek yönlü/monotetik* (monothetic*)* tanımlama adı verilir. Ancak bazı bilim adamları *monotetik* tanımları birbirini dışladıkları ve dinin gerçek alanını belirleyemedikleri için eleştirerek dinin daha kapsamlı ve çok yönlü bir tanımını yapma iddiasıyla *politetik/çok yönlü* (polythetic) din tanımları ortaya koymuşlardır.[626] Kimi zaman bu tanımlama yaklaşımına dini fenomenlerin biçimsel özelliklerine odaklandığı için biçimsel *(formal)* tanımlama adı verilir.[627]

Politetik (çok yönlü) tanımlama *monotetik* (tek yönlü) tanımlamaya göre daha esnektir, dini fenomenlerin biçimsel özelliklerine odaklanır ve dini tanımlamada yetersiz kalan özsel ve işlevsel *(fonksiyonel)* din tanımlarına alternatif olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşımda asıl amaç, bir sistemin tanımını yapmaktan ziyade, o sistemin din olup olmadığını tespit etmek için belli bir kriterin belirlenmesidir. Bu kriter doğrultusunda neyin dinî olup olmadığına karar verilir.[628] *Politetik* din tanımının özellikleri dört farklı pratik ve inanç sistemi üzerinden şöyle açıklanabilir: I. sistemin a, b ve c; II. sistemin b,c ve d; III. sistemin c, d ve e; IV. sistemin d, e ve f özelliklerine sahip olduğu düşünüldüğünde, bu sistemlerin hiçbirinin birbiriyle aynı olmadığı ancak hepsinin diğer

[624] Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, .s19-20.
[625] Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi,* s.28.
[626] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion", *What Is Religion?: Origins, Definitions and Explanations*, Ed.Thomas A. Idinopulos-Brian Courtney Wilson, Köln: Brill, 1998, s.158.
[627] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.161; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.38.
[628] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.158; Abdurrahman Kurt, s.81.

sistemlerle ortak bazı özelliklere sahip olduğu görülür. Bu noktada bu sistemlerin aynı olmasa da Ludwig Wittgeinsten'ın (1889-1951) ifadesiyle aile benzerliğine sahip oldukları ifade edilir.[629] Dolayısıyla, bu örnek bağlamında a,b,c,d,e,f…vb. özelliklerden bazılarına sahip olan (hepsine sahip olmak zorunlu değildir) sistemleri din olarak tanımlamak *politetik* bir din tanımı olarak kabul edilir.[630]

Politetik tanımlama "*açık/tamamen politetik" ve "prototipik politetik"* olmak üzere kendi arasında ikiye ayrılır. Bunların özellikleri sırasıyla şöyle açıklanabilir:

Açık/Tamamen Politetik Tanımlama

Din-I: A+B+C,

Din-II: B+C+D,

Din-III: C+D+E,

Din-IV: D+E+F vb. özelliklere sahiptir. Bu *politetik* tanımlama çeşidinde hiçbir din söz konusu özelliklerin (A, B, C, D, E, F…vb.) tamamına sahip değildir.

Prototipik Politetik Tanımlama

Prototip (örnek) Din: A+B+C+D+E+F+G,

Din-I: C+D+E+F,

Din-II: B+D+ F+G,

Din-III: A+B+C+D+E+F,

Din-IV: C+E+G vb. özelliklere sahiptir. Bu *politetik* tanımlama çeşidinde dinlerden birisi bütün dinlerin sahip olduğu özellikleri içerir ve diğer dinler için prototip (örnek) olarak işlev görür.[631]

---

[629] *Politetik* din tanımlarında aile benzerliği sınıflandırmaları etkilidir. Aile benzerliği kavramı, *Phiolosophical Investigations (1953)* adlı eserin sahibi Avusturya asıllı filozof ve matematikçi Wittgeinstein'a dayandırılır. Mantık ve dil felsefesi alanlarında felsefeye önemli katkılar sağlayan Wittgeinstein 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olarak kabul edilir. Onun bu kavramını dini tanımlamada ilk kullananlardan birisi de Smart'tır. Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.158. Wittgeinstein dil oyunları bağlamında aile benzerlikleri kavramına ulaşır ve bunu şöyle açıklar: *Örneğin tahta üzerinde oynanan oyunlara bak, çeşitli akrabalıklarıyla. Şimdi de kağıt oyunlarına geç: Burada ilk kümedekilere denk düşen pek çok şey bulacaksın ama pek çok ortak özellik kaybolacak, yenileri ortaya çıkacak. Şimdi de top oyunlarına geçersek kimi ortak şeylerin korunduğunu ama pek çoğununda kaybolup gittiğini görürüz. Hepsi eğlendirici midir? Satrancı dokuz taşla karşılaştır. Ya da hepsinde kazanmak ve kaybetmek veya oyuncular arasındaki rekabet midir söz konusu olan? Top oyunlarında kazanma ve kaybetme vardır; ama bir çocuğun topu duvara atıp tutmasında bu özellik ortadan kaybolur. Beceri ve şansın nasıl rol oynadığına bak. Ve santrançtaki becerinin tenistekinden ne denli farklı olduğuna. Şimdi de çocukların halka oluşturarak oynadıkları tekerlemeli oyunları düşün. Burada eğlence öğesi vardır ama diğer karakteristik özelliklerin pek çoğu kaybolmuştur! Ve bu şekilde pek çok oyun grubunu gözden geçirebilir, benzerliklerin ortaya çıkışını ve kayboluşunu görebiliriz. Bu incelemenin sonucu şudur: Birbiriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir benzerlikler ağıdır gördüğümüz. Gerek büyük gerekse küçük ölçekte benzerlikler.* Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yay., 2005, s.51-52.

[630] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.158.

[631] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.159.

Politetik tanımlama için en önemli örneklerden birisini Martin Southwold'un ortaya koyduğu söylenebilir. Southwold, teistik din tanımlarının yetersizliğini ve Durkheim özelinde dini işlevsel olarak tanımlamanın nafile bir çaba olduğunu ifade ederek dinin *politetik* bir kategori olarak tanımlanmasını teklif eder.[632] Dinin çeşitli öğelerden oluştuğunu ifade eden Southwold bunları şu şekilde açıklar:

1. Tanrısal varlıklara yönelik merkezi ilgi ve insanların onlarla ilişkisi.
2. Kutsala yönelik merkezi ilgi ve dünyada kutsal-profan diyalektiği.
3. Dünyevi varlığın sıradan ortamından kurtuluşa yönelme.
4. Dini Pratikler.
5. İnancın esası olarak kabul edilmesi gereken ancak ne mantıken nede empirik bir tarzda kanıtlanabilir olan inançlar.
6. Bu tür inançlara dayanan ahlaki kod.
7. Bu kodun ihlali üzerine doğaüstü müeyyideler.
8. Mitoloji.
9. Kutsal metinler veya sözlü gelenekler.
10. Ruhbanlık veya uzman dini elit.
11. Ahlaki bir topluluk.
12. Etnik veya benzeri grupla bütünleşme.[633]

Politetik din tanımları bağlamında Southwold'un din tanımı ile Smart'ın yedi boyutlu din modeli arasında benzerlikler bulunmakla birlikte, Southwold'un tanımı dinde yer alması gereken öğeler açısından daha esnektir ve zorlayıcı değildir.[634]

Dinler tarihçisi Bruce Lincoln de dinin *politetik* açıdan tanımlanması gerektiğini ifade ederek, dinde bulunması gereken dört öğeyi şu şekilde açıklar:

1. Aşkın otoriteye yönelik bir söylem.
2. Hedefi doğru bir dünya ve/veya dürüst insan yetiştirmek olan pratikler.
3. Kimliklerini bir dini söylemle ilişkilendiren ve bu dini söylemin pratiklerine iştirak eden bir topluluk.
4. Dini söylemi, pratikleri ve topluluğu düzenleyen bir kurum.[635]

---

[632] Martin Southwold, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, New Series, Vol. 13, No. 3, 1978, s.362.
[633] Southwold, "Buddhism and the Definition of Religion", s.370-371.
[634] Seth Daniel Kunin, *Religion: The Modern Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, s.164.
[635] Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, s.5-7.

Lincoln, söylem, pratik, topluluk ve kurum şeklindeki bu dört öğenin herhangi bir şeyin din sayılabilmesi için zorunlu olduğunu ifade eder. O, bu öğelerin her birinin farklı derecelerde geliştirilebileceğini ve vurgulanabileceğini ve aynı zamanda farklı şekillerde birbirleriyle ilişkilendirilebileceğini dile getirir. Örneğin; söylem ile pratiğin ve kurum ile topluluğun yakın ilişki içerisinde olması gibi.[636]

Küçük, özsel ve işlevsel din tanımları karşısında *politetik* din tanımına yönelik bir eğilim içerisindedir. Küçük, özsel ve işlevsel tanımlar kapsamında Tanrı/Yüce Varlık, Peygamber/Din Kurucusu, akıl, irade/arzu, inanç, ilahi kurallar, zihni melek, kesin itaat, toplumsal/sosyal değerler bilinci gibi hususlara temas edilerek dinin bir veya birkaç yönüne temas edildiğini belirtir. Dolayısıyla o, Smart'ın görüşleriyle paralel şekilde dinin çok yönlü bir şekilde tanımlanması gerektiğine işaret eder.[637]

Küçük, *politetik* din tanımına uygun şekilde bir şeyin din sayılabilmesi için sahip olması gereken temel özellikleri şu şekilde sıralar: 1) Tanrı/Yüce Varlı İnancı. 2) Kutsallık Anlayışı ve Kutsal-Kutsal Olmayan Ayrımı. 3) İman Esasları, İbadet ve Dini Ayin Uygulamaları. 4) İlahi Kaynağa Dayandırılan Vahiy/İlham, Kutsal Kitaplar veya Metinler, Ahlaki Kurallar. 5) Peygamber veya İlahi Mesajlar Kapsamında "Din Kurucusu". 6) Dünya ve Öbür Dünya/Ahiret Görüşü. 7) Cemaat/Grup/Topluluk. 8) Taklit Olmayan, Senkretik ve Eklektik Olmayan Özgün Bir Muhtevaya Sahip Olma. 9) Dini, Dünyevi ve Siyasi Gayelerle Ortaya Çıkmama. 10) İyi Niyetli Olma. Küçük, bu temel özellikleri Tanrı kavramı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, vahiy, ilham, peygamber-kurucu, özgün muhteva, cemaat ve iyi niyet şeklinde özetler.[638]

Politetik tanımlama *monotetik* tanımlamadan daha kapsamlı ve çok yönlü olmakla birlikte farklı yönlerden eleştiriye maruz kalır. Bu noktada iki önemli soru(n) öne çıkar. Bunlardan birincisi; *Politetik* tanımlama, empirik tarzda araştırma yapan bilim adamlarının din olarak sınıflandırmaya gayret ettikleri bütün fenomenleri kapsar mı? İkincisi; Dini çok yönlü bir tarzda tanımlamak zorunlu mudur? Bu soru(n)lara olumsuz yaklaşanlar tarafından, birinci soru bağlamında, özellikle yeni dini hareketlerin çok azının *politetik* tanımlamanın gerektirdiği özellikleri taşıdığı, dolayısıyla bu çerçevede pek çok dini hareketin din olarak tanımlanamayacağı ileri sürülürken; ikinci soru bağlamında, bütün dini fenomenleri kapsayan *monotetik* bir din tanımını yapmanın ve bu

[636] Lincoln, *Holy Terrors*, s.7.
[637] Küçük vd., *Dinler Tarihi*, s.20.
[638] Küçük vd., *Dinler Tarihi*, s.21.

sayede *politetik* tanımlamanın zayıflığından kurtulmanın mümkün olduğu ifade edilir.[639] Ayrıca *politetik* tanımlamanın sınırının ve öne sürdüğü özelliklerin neye göre belirlendiğinin muğlak olduğu ve bu nedenle bu yaklaşımın Ulusalcılık ve Komünizm gibi seküler görüşlerin din sayılıp sayılmayacağı noktasındaki yetersizliğine yönelik eleştiriler yapılır.[640]

Din tanımları *özsel, işlevsel* ve *politetik* yaklaşımlar olarak özetlenebilir olsa da bu yaklaşımlarla ilgili bilim adamları arasında bir konsensüsün olmadığı söylenebilir. Ancak bu tanımların din araştırmalarında faydalı olduğu/olacağı noktasında genel bir kanaat vardır. Nitekim mevcut din tanımlarının yeni din tanımlama yöntemlerine bir hareket noktası sağlaması en önemli katkısı olarak kabul edilir.[641]

B. N. Smart'ın Aile Benzerliği Kavramını Kullanarak Dini Tanımlaması

Dini tanımlama problemine müdahil olan, evrensel ve kullanışlı bir din tanımı yapmanın zor veya imkansız olduğunu düşünen Smart, problemin ayrıntılarına temas etmeden bu problemin nedenlerini üç maddede özetler. Bunlar; çok sayıda farklı tarihi geleneğe sahip toplumsal geleneğin mevcut olması, tarihi gelenekler üzerine yapılan incelemelerin insanın sadece bir boyutunu (dini boyutu) ele alması ve söz konusu geleneklerin özelliklerini kültürlerarası bir tarzda karşılaştırmanın ortaya çıkardığı tartışmanın devam etmesidir.[642]

Dinin tanımlanamayacağı yönünde genel bir kanaatin hakim olduğunu belirten Smart, bunun nedenlerini şu şekilde sıralar. Birincisi; genel bir din yerine Cantwell Smith'in tabiriyle baş döndürücü çeşitliliğe sahip özel dinlerin mevcut olmasıdır. İkincisi; din kavramının yanıltıcı bir tabir olması ve Batı geleneğinde "-izm" ekiyle pek çok geleneğin tanımlanmaya çalışılmasıdır. (Smart, kendi inançlarını Hinduizm olarak tanımlayan dini bir gelenek var mıdır sorusunu sorar). Üçüncüsü; genel anlamda dinlerin Tanrı ve Nirvana gibi hedefler bağlamında dini tanımlama gayretine karşılık bunların tanımlanmasının kendisine has bir zorluğa sahip olmasıdır. Dördüncüsü; din tanımlarının çokluğu nedeniyle hepsinin dini tanımlamada başarısız görülmesidir. Beşincisi; dini fenomenlerin çeşitliliği nedeniyle yapılan tanımların, bütün dini fenomenleri

[639] Jan A.M. Snoek, "Defining 'Religions' As The Domain of the Study of The Empirical Sciences of Religions", *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests,* Ed. Jan G. Platvoet-Arie Leendert Molendijk, Köln: Brill, 1999, s.320.
[640] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.159; Abdurrahman Kurt, s.82.
[641] Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", s.160-161.
[642] Smart, "Scientific Studies of Religion", s.174-175; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.204-205; "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.218.

kapsamadığı için nafile bir çabaya dönüşmesidir.[643] Bu doğrultuda tam bir din tanımının ortaya konulamamasını Dini Araştırmalar'ın bir anlamda hala genç olmasıyla da ilişkilendiren Smart, mevcut din tanımlarının bir tanımdan öte bir vecize (özdeyiş) olduğunu ifade eder.[644]

Smart, genel anlamda bir dinden bahsedilemeyeceğini ve "din" denildiğinde aslında pek çok özel dinin kastedildiğini ifade ederek, bunun temel sebebi olarak her dinin farklı duygu, düşünce ve tecrübeye sahip olmasına işaret eder.[645] Smart, dini tanımlama probleminin doğurduğu entelektüel, pedagojik ve sosyal sorunları bertaraf etmek ve Dini Araştırmalar'ın sınırının ve diğer bilim dallarıyla ilişkisinin tam olarak tespit edilebilmesi için dinlerin ortak olan biçimsel özellikleri bağlamında bir din tanımı yapılması gerektiğini ifade eder.[646] Bu durumda dinleri renklere benzeten Smart, onların ayrı ayrı tanımlanmasının mümkün olmadığını ancak içerisinde farklı renkler barındıran benekli *(brindled)* bir tarzda tanımlanabileceğini ileri sürer.[647] Nitekim her dinin yeganelik iddiasında bulunduğunu ifade eden Smart, insanlar içinde geçerli olan bu durumun insanın kendisiyle kardeşinin burnunun veya komşusuyla kalp atışının karşılaştırılamayacağı anlamına gelmeyeceğini ifade ederek, aynı şekilde dinlerinde benzerlikleri ve farklılıklarının ortaya konabileceği belirtir.[648]

Bütün dinleri ve seküler görüşlerini kapsayacak şekilde *"worldview (dünya görüşü)"* ifadesini kullanan ve yaptığı işi *"dünya görüşü analizi"* olarak ifade eden Smart, bu ifadenin kastetmek istediği şey için en iyi ifade olmadığını dile getirse de bu durumun İngilizce ve diğer dillerin kelime hazinesinin yetersizliğinden kaynaklandığını ileri sürer. Çünkü Smart, her dilin kendi dini tarihini yansıttığını dolayısıyla diğer sistemleri tanımlamada yeterince iyi olmadığını ifade eder. Bu problem karşısında ileri sürdüğü "dünya görüşü" ifadesinin tercih edilmesi gereken en iyi seçenek olduğunu düşünen Smart, diğer dillerden *mârga,*[649] *karma*[650] ve *dharma*[651] gibi kelimelerin ödünç alınarak eklektik bir tarzda kullanılabileceğini dile getirir. [652]

---

[643] Smart, "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", *Colloquium paper*: December 1969: University of Lancaster, s.1.
[644] Smart, "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.3.
[645]Smart, "What is Religion?", New Movements in Religious Education, London: Temple Smith, 1975, s.14; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.111-112.
[646] Smart, "What is Religion?", s.13-14; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.111-112.
[647] Smart, "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.3.
[648] Smart, *Choosing a Faith*, London, New York Boyars/Bowerdan: 1995, s.42.
[649] Sanskritçe'de *yol* ve *yöntem* gibi anlamlara gelen *mârga*, dini hareketleri ifade etmek için kullanılır. Buda'nın Yolu gibi. Smart, "Mârga", *A Dictionary of Comparative Religion*, Ed. S.G.F. Brandon, London: Weindenfeld&Nicholson, 1970, s.427.

Smart, genel anlamda dini tanımlamaya yönelik yaklaşımların üç ana yaklaşım etrafında değerlendirilebileceğini belirtir. Bunlar; dini, içerik yönünden tanımlama yaklaşımı, biçimsel veya boyutsal tanımlama yaklaşımı ve varoluşsal anlam yönünden tanımlama yaklaşımıdır. Kendisinin özselcilik *(essentialism)* olarak da tanımladığı içeriği esas alan yaklaşıma göre, dinin Tanrı ve tanrılar açısından tanımlandığını ve özellikle Tanrı'ya vurgu yapıldığını belirten Smart, Therava Budizmi ve Caynizm gibi dinlerde yaratıcı bir Tanrı inancı olmadığı için bu yaklaşımın başarılı bir din tanımı ortaya koyamadığını düşünür.[653] Dinlerin içerik veya odakları açısından tanımlanmasına karşı çıkan Smart, bu bağlamda oldukça boş ve geniş kapsamlı olarak nitelendirdiği Tillich'in *"nihai ilgi"* kavramının bu tarz tanımlamaya en iyi örnek olduğunu ifade eder. Çünkü Smart'a göre, Tillich'in bu kavramı dinin aşkın yönünü ihmal etmekte ve dini tek bir boyuta indirgemektedir.[654] *Nihai ilgi* kavramı bağlamında Smart, kendisinin operaya ilgi duyduğunu ancak küçük çoçuğunun ölmesi gibi varoluşşal bir duruma ilgisinin daha fazla olacağını örnek vererek, dinin ve *nihai ilgi* kavramının işaret ettikleri şey arasındaki derece farkına dikkat çeker. Bu kavramın dinle ilgisinin ikinci derecede olduğunu belirterek, Tillich ve benzerlerinin *nihai ilgi* ve benzeri kavramları mutlak olarak kabul etmelerinin yanlış olduğunu dile getirir.[655]

Varoluşsal anlam yönünden dini tanımlama yaklaşımında; dinin, insanın dışsal gerçekliğe yönelik his, kaygı ve görüşlerinin yansımasından ortaya çıktığına yönelik bir tavrın olduğunu belirten Smart, Marx'ın ekonomik, Freud'un psikolojik ve Durkheim'in sosyolojik tanımlarını bu yaklaşım bağlamında değerlendirir. Durkheim'in dini kutsal şeylerle ilgili inançları ve pratikleri birleştiren bir sistem olarak tanımlamasına işaret eden Smart, bu tanımın sosyal bilimciler arasında oldukça hakim olduğunu ancak Tillich'in *nihai ilgi* kavramında olduğu gibi dinin aşkın yönünü ihmal ettiği için dini ve

---

[650] Hint dini geleneğinde, genel anlamda *eylem* veya *hareket* gibi anlamları ifade ederken özel anlamı ise eylem ve hareketleri kontrol eden kanundur. Smart, "Kharma, Hindu Concept", *DCR*, s.392.

[651] Sanskritçe'de *kanun* veya *kutsal kanun* gibi anlamlara gelir. Hint dini geleneğinde dini ifade etmek için kullanılır. Smart, "Dharma Hindu", *DCR*, s.237; *World Religions: A Dialogue*, Middlesex: Peenguin Books, 1969, s.143.

[652] Smart, "Theravada Buddhism and the Definition of Religion", Sophia 34 (1), 1995, s.163-164; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.123-124; *World Philosophies*, s.7; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.6-7.

[653] Smart, "Maoism and Religion", *Ching Feng, Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion and Culture*, 18 (4), Hong Kong, 1975, s.225-226; *Ninian Smart on World Religions-II*, s.83-84; Smart, "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.3; *The Phenomenon of Religion*, s.79.

[654] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.9; "What is Religion?", s.18; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.116; "Religion", *A New Dictionary of Christian Theology*, Ed. Alan Richardson-John Bowden, London: SCM Press, 2002, s.496.

[655] Smart, "What is Religion?", s.18-19; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.116-117.

seküler dünya görüşlerini ayırt etmede yetersiz kaldığını belirtir.[656] Bu tarz sosyolojik teorileri dine uygulamanın kısmen faydalı olduğunu düşünen Smart, yine de bu teorilerdeki tamamen empirik yaklaşımın dinin doğasına uygun olmadığını ifade eder. Dini gerçeklerle empirik teoriler arasında diyalektik bir ilişkinin ortaya konulması gerektiğini söyleyen Smart, bu tür teorilerin seküler dünya görüşlerini incelemek için daha uygun olduğunu dile getirir.[657] Freud'un psikanalitik yaklaşımı çerçevesinde ortaya koyduğu analizlerinin evrensel olmaktan uzak ve "baba" örneği bağlamında yaptığı analizlerin *teistik dinlere* yönelik olduğunu, dolayısıyla Tanrı inancına yer vermeyen dinlere uygulanamayacağını ifade eder.[658] Bu doğrultuda Smart'ın ortaya koyduğu içerik yönünden tanımlama yaklaşımının *özsel* dini tanımlama yaklaşımına, varoluşsal anlam yönünden dini tanımlama yaklaşımının *işlevsel* (fonksiyonel) dini tanımlama yaklaşımına ve biçimsel/boyutsal dini tanımlama yaklaşımının *politetik* (çok yönlü) dini tanımlama yaklaşımına tekabül ettiği söylenebilir.

Genel olarak Smart, mevcut din tanımlama yaklaşımlarını eleştirerek biçimsel bir din tanımı ortaya koymaya çalışır. O, özsel tanımdan ziyade işlevsel tanıma daha müsamahakardır.[659] Bu doğrultuda birbirinden oldukça farklı olan dinler üzerinden dinin dinamiklerini ortaya koyabilmek için Wittgeinstein'dan ödünç alarak kullandığı aile benzerliği kavramını kullanmayı teklif eder. Onu bu noktaya getiren özsel ve işlevsel tanımlama yaklaşımlarının *teistik* bir tarza sahip olmaları nedeniyle Budizm ve Caynizm gibi dinleri kategori dışında bıraktığını düşünmesidir. Örneğin Smart, Otto'nun kutsalın tecrübesini ifade etmek için kullandığı *numinous* kavramı çerçevesinde özsel tanımlamaya ciddi eleştiriler yöneltir. Otto'nun *numinous* kavramının Tanrı veya Tanrı benzeri varlıklara atıfta bulunan ve içerisinde dua, ibadet ve kurbanı barındıran dinler için uygun olduğunu ancak herhangi bir tanrısal varlığa atıfta bulunmayan *Nirvana* ve *yoga*ya dayanan dinlere uygulanamayacağını ifade eder. Onu bu sonuca ulaştıran "Dinlerin tarihinde *yoga* anlayışına atıfta bulunmayan dua, ibadet ve kurban olmasına rağmen ibadet edilmeyen hiçbir gerçek Tanrı kavramı yoktur." önermesidir.[660] Bu

[656] Smart, "Maoism and Religion", s.226; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.84.
[657] Smart, "Religion", s.496; "Maoism and Religion", s.226; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.84.
[658] Smart, *The Philosophy of Religion,* s.176-180; *Backround to The Long Search*, London: British Broadcasting Corporation, 1977, s.20; *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.144; *The Phenomenon of Religion*, s.139-140.
[659] Smart, "Theravada Buddhism and the Definition of Religion", s.164; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.124; "Maoism and Religion", s.226; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.84.
[660] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definiton of Religion", *Church Quarterly,* 160 (2), (1959), s.221-222; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.106-107; "Methods in My Life", s.25; *Ninian Smart*

noktada Smart dini tanımlamada problemin, sadece politeizm ve teizmi (yani *numinous*'a uygun olan dinler) değil aynı zamanda Budizm ve Caynizm gibi dinleri de kapsayacak bir din tanımının nasıl yapılacağı olduğunu ifade ederek, Dinler Tarihi'nde oldukça tartışılmış olan bu problemin düğüm noktasının Budizm olduğunu ifade eder. Bu problemi çözmek için ortaya atılan özsel tanımların modasının geçmiş olduğunu çünkü bütün dinlerin ortak bir öze sahip olduğu varsayımından hareketle yapılacak tanımların sayılan nedenlerden dolayı başarısız olduğunu ve olacağını dile getirir.[661]

Mevcut din tanımlama yaklaşımlarına eleştirel bakan Smart dinin "*tam"* bir tanımını yapmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Bu nedenle Wittgenstein'ın dile uyguladığı aile benzerlikleri yöntemini dine uygulayan ve uygulamayı tavsiye eden Smart, dinin *"pek çok farklı üyesi olan bir aile"* olarak düşünülmesi gerektiğini ve dini tanımlamada karşılaşılan problemlerin üstesinden gelebilmenin tek yolunun dini gelenekleri bu yöntem aracılığıyla incelemek olduğunu ifade eder. Smart'a göre dinler, diğer dini geleneklerle benzerlikleri yokmuş gibi görünmelerine rağmen, bütün dinler akrabadır. Dinler, bir ailenin üyeleri gibi birbirlerine bağlıdır. Nitekim ailede uzak kuzenler birbirlerine benzer gözükmeseler ve hatta birbirlerinin varlığından haberdar olmasa bile, akrabalık bağlantıları sayesinde ortak atalara götürülebilirler.[662]

Smart, aile benzerliğinin kabataslak bir şemasını şöyle açıklar: A; a, b ve c özelliklerine, B: b, c ve d özelliklerine, C; c, d ve e özelliklerine ve D; d, e ve f özelliklerine sahip olduğunda; A ile D ortak bir şey paylaşmamasına rağmen, A ile B, B ile C ve C ile D aynı ismi almak için yeterli benzerliğe sahiptir. Bu bağlamda Wittgeinstein'ın atıfta bulunduğu oyun kelimesini ele alan Smart, iskambil ile hokey'in aynı içeriğe sahip olmamasına ve oyunu tanımlamada yeterli olmamasına rağmen, her ikisinin de oyun olarak tanımlandığına dikkat çeker. Çünkü Smart'a göre bir şeyi oyun olarak isimlendirmek, onu içeriğiyle açıklamaktan ziyade onu bir aile içerisine yerleştirme yoluyla başarılabilir. Bu doğrultuda Smart, erken dönem Budizm ve erken dönem İslam'ın açık veya önemli hiçbir ortaklık paylaşmamasına rağmen aynı aile (din) içerisinde değerlendirilebileceğini belirtir.[663]

---

on World Religions-I, s.10; *The Philosophy of Religion*, London: Sheldon Press, 1979, s.8; *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge*, s.16-17.

[661] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definiton of Religion", s.222; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.107.

[662] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.223; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.108; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.34.

[663] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.223; "Empiricism and Religions", *Essays in Philosophy*, Madras: Ganesh, 1962, s.191; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.32,108; "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.4.

Bu modelin dinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymada oldukça başarılı olduğunu ifade eden Smart, bu modelin dini olmayan yapılar için de kullanılabileceğini belirtir. Örneğin; işçilere zulmetmenin ve kapitalist olmanın faşistliğin özellikleri olarak kabul edilmesi bağlamında, işçilere zulmeden ve kapitalist olan *a* devletinin, kapitalist olan *b* devletinin ve işçilere zulmeden *c* devletinin faşist olarak tanımlanabileceğini belirtir.[664]

Cox, Smart'ı takip ederek dinler arasındaki karşılıklı bağlantıları şu şekilde tasvir eder:

Tablo 1. Dinler Arasındaki Karşılıklı Bağlantılar

	Semboller					
	A	B	C	D	E	F
1 nolu din	X	X	X			
2 nolu din		X	X	X		
3 nolu din			X	X	X	
4 nolu din				X	X	X

Bu tabloda, 1 nolu dinle, 4 nolu din ortak hiçbir özelliği paylaşmadığı için bu iki örneğe dayanan bir tanımı yapılması imkansızdır. Ancak, 1 nolu dinin 2 nolu din ile iki özelliği (B ve C) ve 3 nolu din ile de bir özelliği; 4 nolu dinin 3 nolu din ile iki (D ve E) ve 2 nolu din ile de bir özelliği (D) paylaştığını görürüz. Bu nedenle, bir dizi bağlantı sayesinde, biz 1 nolu dini 4 nolu dinle ilişkilendirebiliriz. Örneğin, Budizm'in ateist şekilleri ile monoteist İslam arasında, Vedantik Hinduizm ve Zerdüştlük vasıtasıyla ortak alanlar bulunabilir.[665] Bu tasviri neticesinde Cox, Smart'ın yaklaşımının dinin evrensel bir tanımının niçin imkansız olduğunu açıklayan pratik bir yaklaşım olduğu sonucuna varır.[666]

Smart, aile benzerliği kavramının dini tanımlamaya iki temel katkısının olduğunu ifade eder. Birinci katkısı; dini içerik veya odak açısından tanımlamaya çalışan ve çeşitli yanlış anlamalara neden olan özsel tanımlama çabalarının cesaretini kırmasıdır. İkinci katkısı; dinin alternatif bir açıklamasını sunmasıdır. Çünkü örneğin *yoga*daki içsel

[664] Smart, "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.4.
[665] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.34-35.
[666] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 223; *Kutsalı İfade Etmek,* s.36.

aydınlanmayla diğer dinlerdeki benzer uygulamaların birleştirilmesine yer verilen bu yaklaşımda, *teist* ve *teist olmayan* dini gelenekler bütüncül bir tarzda ele alınır.[667]

Cox'a göre, aile benzerliği kavramının en büyük katkılarından birisi din ile din olmayanı birbirinden ayırt edebilir olmasıdır. Dolayısıyla Cox, seküler dünya görüşlerinin dinin içeriğinden nasıl farklı olduğunu anlamak için aynı ailenin üyelerini incelemek yerine farklı aileleri incelemek gerektiğini ifade eder. [668]

Ancak Fitzgerald, 1973 yılında Smart'ın aile benzerliği yaklaşımını dini tanımlamada kullandığında bu yaklaşımın çözülmemiş problemleri içerisinde barındırdığını ve "özsel" bir din tanımını ortaya koyduğunu ifade eder.[669] Smart'ın aile benzerliği kavramını doğru kullanıp kullanmadığının açık olmadığını hatta hem Smart'ın kendisinin kafasının karışık olduğunu hem de kafaları karıştırdığını iddia eder. Smart aile kavramını doğru kullansa bile, din ailelerinin diğer ideoloji ve dünya görüşü ailelerinden ayırt edilemeyecek kadar kapsamlı ve çeşitli olduğunu söyler. Smart'ın asıl amacının, dünyayı yaratan, insanlık tarihine anlam kazandıran ve insanların kendi kültür ve dil şekilleriyle ona karşılık verdikleri *"ekümenik evrensel bir yüce varlık kavramı"*nı (ecumenical notion of a universial supreme being) ortaya koymak olduğunu ifade eder. Fitzgerald'a göre Smart bu kavramla Budist Nirvana ile teistik Tanrı kavramını ortak bir aşkınlık kategorisinde değerlendirmeye çalışmaktadır. Ancak ona göre din kavramı tarihi ve semantik bağlamıyla beraber aşırı şekilde genişlemiş bir kavramdır ve günümüz dünyasında hiçbir şey onu ayırt edecek özellikte değildir. Bu nedenle Fitzgerald, Smart'ın çalışmalarındaki analizlerini özselci olduğu ve aynı yöntemi uygulamaya devam ettiği için eleştirmektedir. [670]

Smart kullandığı aile benzerliği kavramından hareketle din için *politetik* (çok yönlü) din tanımlama yaklaşımı bağlamında değerlendirilebilecek, yedi boyutlu bir din tanımı ve modeli ortaya koyar. O, bu modeliyle dinlerin fenomenolojik açıdan analiz edilebileceğini ileri sürer. Bu noktada onun yedi boyutlu din tanımının ve modelinin genel özellikleri ortaya konularak, dinlerle ilgili fenomenolojik görüşlerinin genel bir çerçevesi çizilecektir.

---

[667] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.223; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.108.
[668] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.166.
[669] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.58.
[670] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.58-59.

V. N. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modeli

İnsanlık tarihinde önemli bir güç olduğu noktasında herkesin mutabık kaldığı dinin, oldukça yaygın ve son derece önemli insani bir fenomen olduğunu ve genel bir din yerine özel pek çok dinden bahsedilebileceğini söyleyen Smart, örneğin "Hıristiyanlık" kavramı tekil kullanılmasına rağmen aslında pek çok Hıristiyanlık çeşidini ve hatta Hıristiyanlığı temsil edip etmediğiyle ilgili şüphe duyulan bazı hareketleri de kapsadığına dikkat çekerek diğer dinlerde de bu durumun söz konusu olduğunu ifade eder.[671] Bu duruma örnek olarak, dışarıdan gözlemleyen birinin Hıristiyanlıkla ilgili bir ibadetin aynı din içerisinde farklı şekillerde uygulandığına şahit olmasını ve Yunanistan'daki Baptist bir kilisenin yapısı ile zengin ikonlarıyla Romanya'daki Ortodoks kilisesinin yapısının birbirinden oldukça farklı olmasını verir.[672] Bu durumda o, aile benzerliği kavramı bağlamında Baptist kilise ile Ortodoks kilise arasındaki farkı, onları birbirlerinden çok uzaklara gitmiş ancak aynı ailenin üyesi olan bir tür *"uzak kuzen"* olarak değerlendirilmeyi teklif eder.[673]

Smart, bir din ailesi içerisinde yer alan alt geleneklerden birisine mensup bir kişinin kendi ailesi içerisinde yer alan diğer alt geleneklerden bir kısmına yakın olmadığı halde, başka bir din ailesinin alt geleneklerine daha yakın olduğu durumların mevcut olduğuna da dikkat çeker.[674] Bu duruma örnek olarak kendi durumunu verir. O, inandığı din olan Hıristiyanlık ailesi içerisindeki bazı gruplardan daha ziyade Sri Lanka'da bulunduğu zaman ilişkide olduğu pek çok Budisti kendisine yakın hissettiğini dile getirir. Bu duruma rağmen Smart, aile benzerlikleri kavramının ve yedi boyutlu din modelinin uygun olarak kullanılması durumunda din ailelerinin var olduğunun görülebileceğini iddia eder.[675] Bu nedenle dinin boyutsal açıdan incelenmesini teklif ederek, bu modelin dini ve seküler dünya görüşlerini analiz etmek için mantıklı ve kapsamlı bir yöntem olduğunu ve araştırmacıyı bir anlamda *"katılımcı gözlemci"* (participant observer) haline getirdiğini ifade eder.[676] Yedi boyutlu din modelinin dine yönelik fonksiyonel bir yaklaşım sergilediğini belirten Smart, kendi modelinin

---

[671] Smart, "Religion as a Discipline", *Universities Quarterly*, 17 (1), 1962, s.48; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.178; *The World's Religions,* s.12; "The Bounds of Religion and the Transtition from the Tao the Mao", *Sri Lanka Journal of Humanities*, 1 (1), 1975, s.72; *Ninian Smart on World Religions-II*,s.89; *The Phenomenon of Religions*, .39.

[672] Smart, *The World's Religions,* s.12; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.165.

[673] Smart, *The Phenomenon of Christianity*, London: Collins, 1978, s.31; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.165.

[674] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.165-166.

[675] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.166.

[676] Smart, *The World's Religions*, s.13; *Worldviews*, s.173.

dokunulmaz, eleştirilmez veya kutsal olmadığını aynı amaca hizmet edecek şekilde diğer yöntemlerin de kullanılabileceğini belirtir.[677]

Dinin neliğiyle ilgili kafa karışıklığının mevcudiyetine işaret eden Smart, kendi din anlayışını ortaya koymak amacıyla, "Bütün dinler için ortak bir öz var mıdır?" ve "Bir kişi herhangi bir dine tabi olmadan dindar olabilir mi?" soruları çerçevesinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Birinci soru bağlamında, daha önce temas edildiği üzere bütün dinlerde ortak olan bir öz aramanın belirsizlikle sonuçlanacağını ve aşkın kavramıyla ilgili problemin ortaya çıkacağını dile getiren Smart, bir dinin ibadet sistemine, diğerinin aşkın bir varlığa dayanması şeklindeki farklılığı örnek olarak verir. İkinci soru bağlamında, pek çok insanın herhangi bir dini hareketin müntesibi olmadan derin dini ilgilere sahip olduğunu belirten Smart, bu insanların bu ilgilerini doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkilerine yansıttıklarını ifade eder.[678]

Smart, bu bilgiler ışığında dinin doğasını belirlemek ve onun hakkında düşünmeye yardım edecek bir fikirler şemasını bulmak mümkün müdür? diye sorarak dinin dar bir çerçevede tanımlanmasına karşı çıkar. Smart terimleri oldukça muğlak ve tutarsız bir tarzda kullanmakla eleştirilse de onun dinin tanımını yapmadığını söylemek doğru değildir. Çünkü onun "yedi boyutlu din modeli", *"dini tanımlama çabası"* olarak değerlendirilir.[679] Smart din tanımındaki esas zorluğun, onun farklı yönlerinin veya kendi isimlendirdiği şekliyle boyutlarının bulunmasından kaynaklandığını ifade eder.[680] Dolayısıyla Smart, boyutsal açıdan dini şöyle tanımlamıştır: *"Din, çeşitli doktrinleri, mitleri, ahlaki öğretileri, ritüelleri ve sosyal organizasyonları olan ve çeşitli dini tecrübelerle canlılık bulan altı boyutlu bir organizmadır."*[681] Smart, bu boyutları ilk önce *The Religious Experience of Mankind (1969)* adlı eserinde ayrıntılı bir açıklama yapmaksızın ritüel, mitolojik, doktrinel, ahlaki, sosyal ve tecrübi olmak üzere altı başlık altında ortaya koymuş ve daha sonra *The World's Religions (1989)* adlı kitabının giriş kısmında dinin boyutlarını yeniden ele alarak materyal-sanatsal boyutu eklemek suretiyle pratik-ritüel, tecrübi-duygusal, hikayesel-mitolojik, doktrinel-felsefi, ahlaki-yasal, sosyal-organizasyonel ve materyal-sanatsal boyutlar olmak üzere bu boyutları altıdan yediye çıkarmış, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (1996)* adlı eserinde bu boyutlara politik ve ekonomik boyutların da eklenebileceğini ifade

[677] Smart, Religious Studies and the Comparative Perspective", s.4; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.232.
[678] Smart, *The World's Religions*, s.12.
[679] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.166.
[680] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.426-427; *The Religious Experience of Mankind*, s.15.
[681] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.438; *The Religious Experience of Mankind*, s.31.

ederek, bunların yeterli görülmesi halinde yeterli bir din tanımına ulaşılabileceğini ileri sürmüştür.[682]

Smart'ın güncellemeleri doğrultusunda onun din tanımı şöyle ifade edilebilir: *"Din, çeşitli doktrinleri-felsefeleri, mitleri-hikayeleri, ahlaki-hukuki öğretileri, materyalleri-sanatları ve toplumları-sosyal organizasyonları olan ve çeşitli dini tecrübelerle canlılık bulan yedi boyutlu bir organizmadır."*[683] Ona göre; doktrinler, mitler ve ahlaki normlar dinin inanç yönü diğerleri ise dinin pratik yönüdür. Doğal olarak dinin pratik yönünün anlamı dinin inanç yönünde, dinin inanç yönünün anlamı da dinin pratik yönünde bulunabilir. Örneğin; Tanrı inancının (inanç yönü) ve ibadetin (pratik yönü) anlamlarının birbirlerinde bulunması ve tanımlanabilir olması gibi.[684] Dinlerin statik olmadığını belirten Smart, organizma benzetmesiyle bir dinin belli bir kökene ve formülasyon sürecine tabi olduğunu ve tarihi süreçle birlikte farklı etkilenmelere girebileceğine işaret eder. Örneğin; köken itibarıyla Yahudiliğe dayanan Hıristiyanlığın daha sonra çeşitli doktrinler çerçevesinde belli bir formülasyona ulaşmasını ve tarihi süreç içerisinde çeşitli mezheplere ayrılarak bunların yerel özelliklerden etkilenmesini bu duruma örnek olarak verir. Bu nedenle dinlerin ritmini anlamak için onların geçirdiği evrelerin ve kültürel şartların iyi analiz edilmesi gerektiğini belirten Smart, dinlerin her birinin kendine has birer karışım olduğunu vurgular. Bu karışımın tarihi ve boyutsal olarak incelenmesinin önemine dikkat çekerek yedi boyutlu din modelinin bu amaca hizmet eden ve dinin doğasının analizini sağlayan tutarlı bir şema olduğunu ortaya koyar.[685]

Ayrıca Smart, dinler arasında yapılacak karşılaştırmalarda son derece dikkatli davranmanın gerekliliğine işaret eder. Çünkü ona göre din yekpare bir obje değildir. Aksine her din ayrı bir forma, belli bir iç dinamiğe, kendine ait özel anlamlara ve yeganeliğe sahiptir. Dolayısıyla Smart her dinin ayrı bir organizma olduğunun düşünülerek, çeşitli bölümlerinin birbiriyle ilişkilerine göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu nedenle, çeşitli dinler veya onların farklı unsurları arasındaki çeşitli benzerliklerin sadece yüzeysel açıdan ele alınmamasının önemine dikkat çeker.[686]

Yedi boyutlu modelinde her bir boyuta iki parçalı isim vererek ikili tarzda bir sınıflandırma yapan Smart, bu boyutsal anlayışını diğer kitaplarında güncellemiş ve

[682] Bkz.Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.162-164.
[683] Smart, *Religions of Asia*, New Jersey: Prentice Hall, 1993, s.28.
[684] Smart, "Scientific Studies of Religion", s.177; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.207.
[685] Smart, *Religions of Asia*, s.18-19; *The World's Religions*, s.26-28; *Religions of the West*, New Jersey: Prentice Hall, 1994, s.11
[686] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.438; *The Religious Experience of Mankind*, s.31.

özellikle seküler dünya görüşleriyle ilgili değerlendirmelerde de bulunmuştur. Batı geleneğinin din çalışmalarında din ele alınırken Tanrı/tanrılara inancı vurgulayan doktrinel yönün ağır bastığını söyleyen Smart, bu yaklaşımın aksine "dinin söz konusu doktrinel yönünün daha da ötesinde anlaşılması" gerektiğini iddia etmiş ve bu iddiasını desteklemek için de boyutsal din modelini kullanmıştır. Bu nedenle Smart, dini çok boyutlu ve organik olarak tanımlamayı tercih etmiştir.[687]

Smart, dinin, "yatay" *(horizontal)* ve "dikey" *(vertical)* adını verdiği iki yönlü organik bir sistem olduğunu şu şekilde açıklar. Örneğin; nirvana doktrininin, bir bütün olarak Budist doktrinlerin organik ağını (*anatman* vb.) anlamaksızın izah edilemeyeceğini ifade eden Smart, aynı şekilde Hıristiyanlık'ta Tanrı kavramını izah etmek için Logos, Ruh, Yaratılış gibi pek çok doktrinden bahsedilmesi gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda her temel kavramın yalın bir halde değil bir doktrinler ağı içerisinde yer aldığını dile getiren Smart, Nirvana ve Hıristiyan Tanrı kavramının bir doktrinler ağı içerisinde yer almasını "yatay" *(horizontal)* yön olarak ifade eder. Diğer taraftan, Nirvana ve Hıristiyan Tanrı kavramının pratik bağlam olmadan anlaşılamadığını ve bu anlaşılmazlık sorununun söz konusu dinlerin dayandığı meditasyon, dua ve ibadet gibi uygulamalarla aşılabileceğini ifade ederek bu pratik bağlamı "dikey" *(vertical)* yön olarak isimlendirir.[688]

Smart, fenomenolojik metoda uygun olarak din bilimcilerin araştırmalarına katkı sağlamak amacıyla dinleri boyutlara ayırarak açıklamaya çalışmıştır. Bu boyutlardan doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyut içsel iken diğerleri dışsaldır. Dışsal olan boyutlar tarihidir ve dışarıdan bir kimsenin bakış açısıyla bu boyutları tasvir etmek mümkündür. İçsel boyutlar ise tarih ötesidir *(parahistorical)* ve bu boyutlarla ilgili gözlemleneni anlayabilmek için gerçek bir katılım zorunludur.[689] Bu nedenle Smart'ın yedi boyutlu din modelinin Dini Araştırmalar alanında çalışma yapacaklar için yeni bir bakış açısı sunmayı başardığı söylenebilir.[690]

Smart, dini boyutsal açıdan inceleyerek dengeli bir resmini sunmayı ve bu doğrultuda açıklamayı hedeflemektedir. Çünkü Smart özsel tanımları bütün dinlerin aynı odağa sahip olduğunu ileri sürmeleri, işlevsel tanımları da dinin tek bir yönünü ele

---

[687] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.162; Smart, *The Philosophy of Religion*, s.5.
[688] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge*, s.24-25; "The Concept of Heaven", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.61.
[689] Smart, *Secular Education and the Logic of Religion*, New York: Humanities Press, 1967, s.104.
[690] Uri E. Bakay, *Phenomenology of Religion*, http://everything2.com/title/Phenomenology+of+Religion, (erişim tarihi: 07.09.2014).

almaları nedeniyle eleştirir. Bu bağlamda Smart, Eliade'ın editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Religion (1987)* (Din Ansiklopedisi) adlı eserde dinle ilgili pek çok maddenin olduğunu ancak bunların hiçbirinin dinin dengeli bir tanımını ortaya koyamadığını dile getirir. Çünkü Smart, bu maddelerin bazılarında bir dini hareketin ahlak sistemi ve organizasyonlarının tarihine yer verilirken doktrinel yönüne temas edilmediğini diğer taraftan maddelerin bazılarında doktrinlere yer verilirken ritüllere veya dini tecrübe gibi yönlere temas edilmediğini ifade ederek, bu durumun Dini Araştırmalar alanının genel durumunu yansıttığını ileri sürer. Dolayısıyla Smart, bu durum karşısında boyutsal din modelini teklif ettiğini ancak bütün dinlerde ve ideolojilerde bütün boyutların aynı şekilde önemli olduğunu iddia etmediğini dile getirir.[691] Örneğin; Birleşik Kilise mensupları arasında ritüelin Hinduizm'e, Yehova Şahitlerinde sanatın Ortodoks Hıristiyanlığa göre daha az önemli olduğunu, Humanistler için ahlakın Şintoistlere göre daha önemli olduğunu, Baptistler için tecrübenin Konfüçyüsçülere göre ve Budistler için organizasyonun New Age Akımına göre daha merkezi olduğunu ifade eder.[692]

Smart'ın ortaya koyduğu bu yedi boyutlu din anlayışındaki her bir boyut geniş bir alana sahip olmakla beraber diğer boyutlarla da ilişkilidir. Örneğin; Budizm'de merkezi bir inanç olan *"devamsızlık doktrini"* doktrinel boyutla ve meditasyonla ilişkili olması nedeniyle hem ritüel-pratik hem de tecrübi-duygusal boyutla alakalıdır. Dolayısıyla Smart bu yedi boyutlu modeliyle, pratikleri ve fikirleri ihmal etmeksizin insan ruhunu harekete geçiren ve toplumları şekillendiren hareketlerin ölçülü bir tanımını yapmaya çalışır.[693]

Bir şeyin din olarak isimlendirilebilmesi için yedi boyutun hepsine veya çoğunluğuna sahip olması gerektiğini belirten Smart, bu modelin dini geleneklerle ilgili bilgileri düzenleyebilmek için geniş tabanlı bir menü sunduğunu ifade eder. Bu modelin dinler arasında karşılaştırmalar yapmak için uygun olduğunu söyleyen Smart, örneğin Theravada Budizmi'nde Tanrı veya tanrılara yer verilmese de bu dinin yedi boyutu bağlamında teistik dini geleneklerle karşılaştırmalar yapılabileceğini belirtir.[694]

Akademik hayatının önemli bölümünde kapsamlı ve sistematik tarzda boyutsal din analizleri yapan Smart'ın yedi boyutlu din modeli, ikinci bölümde üzerinde durulacağı

---

[691] Smart, "What is Religion?", s.124; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.164;
[692] Smart, "What is Religion?", s.125; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.165; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.5.
[693] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 164.
[694] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.6; *Background The Long Search*, London: British Broadcesting Co., 1977, s.60; *Religions of the West*, s.11

üzere öncelikle Din Fenomenolojisi'ne önemli katkılar sağlamıştır. Smart'ın bu modelinin temel iki amacı vardır. Birincisi; dinle ilgili tek yönlü olmayan bir teoriye ulaşmak veya bir din tanımı yapmak için dinin boyutlarının kapsamlı, dengeli ve gerçekçi bir listesini ortaya koymaktır. İkincisi ise; dini ortak bir öz veya içerik bağlamında değil çok yönlü bir tarzda yani boyutsal açıdan ele alarak özsel ve işlevsel tanımların ortaya çıkardığı problemleri bertaraf etmektir.[695] Nitekim Smart, yedi boyutlu din modelinin bir dinin çok yönlü/kapsamlı bir resmini ortaya koymayı başarabilecek kullanışlı bir araç olduğunu ileri sürer.[696]

Smart'ı, dini analiz ederken boyutsal modeli aracılığıyla dengeli bir açıklama yapmaya yönelten şey diğer din bilimcilerin dinin farklı yönlerine yoğunlaşarak diğer yönlerini ihmal ettikleri düşüncesidir. Örneğin ona göre; Eliade dinin sosyal ve organizasyonel yönünü ihmal etmekte, Chicago Üniversitesinde Dinler Tarihi profesörü olan Wendy Doniger (1940-…) mitolojiye ve tarihçi Paul Johnson (1928-…) *A History of Christianity (1976)* adlı eserinde doktrinlere aşırı vurgu yapmaktadır. Ancak yedi boyutun her biri her din için eşit öneme sahiptir. Bu nedenle toplum olmadan mit, ritüel olmadan ahlak, tecrübe olmadan doktrin dini fenomenlerin resmini eksiksiz ve bütüncül bir şekilde sunamaz.[697]

Smart'ın öğrencisi Irwing Hexham (1943-…), onun teorik bir din tanımı ortaya koymak yerine, dini günlük yaşam içerisinde gözlemlenen bir fenomen olarak ele alma tavsiyesini ve bir şeyin din olarak isimlendirilebilmesi için, o şeyin din olarak kabul edilen sistemlerde bulunan fenomenlere benzer bazı temel özelliklere sahip olmasının yeterli olduğu görüşünü nakleder.[698] Smart, farklı şekillerde yapılan din tanımlama literatürü karşısında bir din tanımı ortaya koyup koymama noktasında tereddüt yaşasa da yedi boyutlu din tanımından farklı ancak onunla bağlantılı bir şekilde *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge (1973)* adlı eserinde şöyle bir din tanımı yapar: *Bir din veya bir grubun dini; doktrinler ve mitler veya mitler tarafından en azından kısmen açıklanan ve insanın fenomenolojik ortamı bağlamında kutsala veya kutsal ötesi odağa yönelik manevi duygular uyandıran ve/veya ortaya çıkaran ve bir gelenekle bağlantılı gelenekselleşmiş ritüeller bütünüdür.* Smart bu tanımıyla; dinin özellikle pratik ve sosyal boyutlarını ve ritüelin odağına yönelik inançları ön plana çıkarır. Ayrıca

[695] Smart, "Theravada Buddhism and the Definition of Religion", s.165; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.125; *Choosing a Faith,* s.16-17.
Kuruvachira, *Religious Experience,* s.40.
[696] Smart, *Worlviews,* s.7.
[697] Smart, "Methods in My Life", s.8; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.23.
[698] Hexham, *Understanding World Religions,* s.16-17.

din (Hıristiyanlık vb.) ile bir grubun dini/gruba bağlı din (Nuer Kabile Dini vb.) arasındaki farka dikkat çeker.[699]

Smart'a göre, Hıristiyanlık pek çok toplumun sınırlarıyla kesişen bir din iken Nuer Kabile Dini ise kabilenin bütün yaşamından bir soyutlama[700] olarak fonksiyon gören gruba bağlı bir dindir. Hıristiyanlık özellikle bütün insanların etnik kimliğine, sınıfına ve cinsiyetine bakmaksızın kurtuluşa yönelik bir prensip ortaya koyan bir doktrin niteliğindedir. Bu doktrin edebi ve metinseldir ayrıca felsefi ve tarihi incelemelere ihtiyaç duyar. Nuer Kabilesinde ise din, sosyal yönü olan bir nesne olmak yerine varlığın bir yönü olur. İnsanlar dini olarak davranır ve tepki verir. Ancak bu durum insanların ekonomik davranışlarının ekonomistlerin tarafından ayırt edilmesi gibi din araştırmacıları tarafından ayırt edilir.[701]

Hexham, bu din tanımının anahtar kavramlarıyla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmeler şu şekildedir:

1. Bu tanımda Smart, dini/dinleri incelemek için sosyal tezahürlerinin gözden geçirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu doğrultuda, dini araştırmanın pratik amacı dini organizasyonları incelemektir. Bu nedenle Dini Araştırmalar, toplumda gözlenebilir dini hareketlerin incelenmesi anlamına gelir.[702]
2. Bu tanıma göre, Smart'ın dinin diğer özelliklerine gösterdiği önemin temel nedeni ritüel davranıştır. Smart'ın ifadesiyle ritüel, geleneksel dini davranış ve eylemlerdir. Ritüelin en önemli yönü ise kutsala veya kutsal ötesi odağa yönelik olmasıdır. Futbol maçının da bir ritüel eylemi olarak kabul edilebileceğini iddia edenler karşısında Smart, ritüel eyleminin bir gelenekle bağlantılı olması gerektiğini ve maç ile dini ritüel arasında derece farkı olduğunu ifade etmiştir.[703]
3. Bu tanımda Smart, dinin organizasyonlarının, ritüellerinin ve bunlarla bağlantılı olan geleneğin dindar üzerinde etkili olduğunu ifade ederek, bu durumu "manevi duygular uyandırma ve/veya ortaya çıkarma" olarak tasvir

[699] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge,* s.15; "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.8.
[700] Bir nesnenin özelliklerinden veya özellikleri arasındaki ilişkilerden herhangi birini tek başına ele alan zihni işlem. Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, C.II, s.2018.
[701] Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge,* s.15; *Religions of The West,* s.19.
[702] Hexham, *Understanding World Religions,* s.17.
[703] Hexham, *Understanding World Religions,* s.17-18.

eder. Bununla dini aktivitelere iştirak eden kişide bir anlamda kutsal duygusunun ortaya çıkacağını ima eder.[704]

4. Bu tanımda Smart, ritüele iştirak edenin yaşadığı manevi duyguların kendisine yöneldiği kutsal ile Tanrı veya tanrıları; kutsal ötesi odak kavramıyla da, Budist Nirvana gibi inançları kasteder.
5. Bu tanımda Smart, dinin insanın fenomenolojik çevresi içerisinde yer aldığını hatırlatır. Fenomenojik çevre kavramıyla dinin içerisinde var olduğu, insanın kişisel tecrübesi ve bütün sosyal yaşamını kasteder. [705]

Bu noktada Smart'ın iki din tanımı çerçevesinde şöyle bir tanıma ulaşılabilir: *"Din, kutsala veya kutsal ötesi odağa yönelik inanç ve pratikleri bünyesinde barındıran ve manevi duygular uyandıran; küçük veya büyük ölçekteki bütün toplumlarda farklı şekillerde tezahür eden çok boyutlu ve organik bir fenomendir."*

Genel olarak Smart'ın yedi boyutlu din modelindeki boyutların hepsi bir dini geleneğin oluşmasında önemli rol oynar. Bütün dinlerde yaratıcı bir Tanrı inancı olmadığına işaret eden Smart, bu modeliyle dinlerin içeriğini esas almadan, dinlerin biçimsel özellikleri çerçevesinde *politetik* din kapsamında değerlendirilebilecek bir din tanımı sunar. Çünkü Smart, dini tanımlama probleminin düğüm noktası olarak gördüğü Budizm (özellikle Theravada Budizmi), Taoizm ve Caynizm gibi dinleri ateistliğin bir çeşidi olarak kabul eder.[706] Bu doğrultuda örnek olarak, yedi boyutlu din modeli bağlamında Hint dinlerinin analiz edilmesini şu şekilde şematize eder:

Tablo 2. Hint Dinlerinin Boyutsal Analizi[707]

BOYUTLAR	**ÖĞELER**
Ritüel-Pratik	Yoga, Tapınma, Kurban, Hac, Münzevi Yaşam ve Tantra.[708]
Tecrübi-Duygusal	Bhakti,[709] Dhyana[710] ve Güçlendirme Hissi.
Hikayesel- Mitolojik	Sayısız Tanrı, Hakikati Aktaran Dini Kahramanlar ve Yozlaşma Dönemleri.

[704] Hexham, *Understanding World Religions,* s.18-19.
[705] Hexham, *Understanding World Religions,* s.19.
[706] Smart, *Religions of the West*, s.11; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.19.
[707] Smart, *The World's Religions,* s.51; *Religions of Asia*,42-43; "Indian Religions", *DCR*, s.356.
[708] Hint dinlerinde kutsal gücü elde etmek için belli bir meditasyon metodunu ifade eder. Smart, *The World's Religions,* s.58.
[709] Hint dinlerinde tapınaklarda gerçekleştirilen tapınma, hac ve festivallerde açığa çıkan dine yönelik içten bağlılık hissini ifade eder. Smart, *The World's Religions,* s.48; *Religions of Asia*, s.39; "Bhakti", *DCR*, s.137-138.
[710] Yoga pratiğinin arkasında yer alan iç huzuru, mutluluk, anlayış ve özgürlük ümidine atıfta bulunan meditasyon ruhunu ifade eder. Smart, *The World's Religions,* s.48; *Religions of Asia*,39; "Dhyana", *DCR*, s.237-238.

Doktrinel-Felsefi	Yeniden Doğuş, Kurtuluşun İmkanı, Kişisel Tanrı, Kişisel Olmayan Brahma, Sonsuz Ruh veya Her Bireyde Bulunan Özgürlüğü Arama Doğası.
Ahlaki-Yasal	Hayvanlara Saygı, Münzevi Ahlak, Erdem Üretme, Bireylerin Yaşamdaki Durumlarıyla İlgili Ahlak Öğretileri.
Sosyal-Organizasyonel	Kast Sistemi, Sangha Sistemi, Kutsal Çeşitleri veya Kutsal Kişiler, Kutsal İnek, Aile.
Materyal-Sanatsal	Kutsal Yerler (Dağlar ve Nehirler), Tapınaklar, İmgeler, Lingam.[711]

Smart, bir şeyin din olarak kabul edilmesi ve daha iyi analiz edilmesi için teklif ettiği "yedi boyutlu din modeli" bağlamında Hint dinlerinde bu öğelerin farklı şekillerde yer aldığına dikkat çeker. Bu noktada Smart'ın yedi boyutlu din modelinin genel özellikleri ve boyutsal açıdan dinlerle ilgili fenomenolojik görüşleri özellikle *The Dimensions of Sacred* (Kutsalın Boyutları) adlı eserinde temas ettiği ve üzerinde durduğu konu ve görüşler bağlamında incelenmeye gayret edilecektir.

A. Ritüel ve Pratik Boyut

Dinin sadece teoriden ibaret olmadığını, önemli ölçüde pratik bir bağlama sahip olduğunu belirten Smart, dinin, kendini çoğu zaman ibadet, dua ve kurban gibi törenlerle ifade ettiğini söyleyerek bütün bunları dinin ritüel boyutu olarak isimlendirir.[712] Smart, ilk önce "ritüel boyut" olarak isimlendirdiği boyutu, daha sonra "ritüel ve pratik boyut" olarak isimlendirmiştir. Bu boyutu ikili tarzda isimlendirmekle dinin resmi ve belirlenmiş ritüelleriyle beraber Hindu ve Budist geleneklerinde yer alan ve manevi bilinci ve ahlaki anlayışı geliştiren *yoga* gibi pratikleri de açıklamayı amaçlamıştır.[713] Smart, ritüeli iki kısma ayırır. Birincisi, *odaklı ritüel (focused ritual)* adını verdiği atalar, tanrılar gibi kutsal varlıklara atıfta bulunan ritüel aktiviteleridir. İkincisi ise, *yogasal ritüel (yogic ritual)* adını verdiği, daha yüksek bilinç düzeylerine ulaşmayı hedefleyen kendini kontrol süreçlerinin bir parçası olarak kullanılan davranış örnekleridir.[714]

[711] Hint dini geleneğinde Tanrı'nın bereketine ve üretkenliğine atıfta bulunan simge. Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.102; "Lingam", *DCR*, s.409-410.
[712] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.427; *The Religious Experience of Mankind*, s.16; *Worldviews*, s.8; *Background The Long Search*, s.93; *The Phenomenon of Religion*, s.42.
[713] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.10; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.162.
[714] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.72.

Ritüeli, bir inancın ahlaki talepleriyle bağlantılı pratik türü olarak tanımlayan Smart,[715] ritüellerin doğasının icra edildiği inanç ortamı gözönüne alınmaksızın tam olarak anlaşılamayacağını ifade eder.[716] Nitekim ritüellerin doğası, umumi veya kişisel, topluluk halinde veya bireysel veya her ikisi birlikte olabilir. Ayrıca ritüelin doğasında, ritüeli gerçekleştiren veya ritüele iştirak eden kişi için bazı sonuçların ortaya çıkacağı iması vardır.[717]

Smart için, ibadet hareketleri, meditasyon, vaaz, dualar, ilahiler söyleme, kutsal metinden belirlenmiş bölümler okuma ve dinleme, dini törenler, kurbanlar, geçiş ritüelleri, şifa terapisi ve hac gibi uygulamalar birer ritüeldir.[718] Çünkü Smart, ritüelin anlamını, sadece "Tanrı ve tanrılar için yapılan her türlü eylem" şeklinde sınırlamadan daha geniş düşünmenin gerekli olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre ritüel, kutsal/tanrısal otorite veya kutsal ötesi bir odak ile ritüeli/pratiği gerçekleştiren/iştirak eden kişi arasındaki ilişkiyi ifade eder.[719] Bu nedenle Smart görülmeyen alemle ilişki kurmak, ona katılmak gibi bir niyetle yapılan, sözgelimi dua esnasında gözlerin kapatılması gibi dini ibadetin en basit şekillerini bile ritüel kapsamında değerlendirir.[720]

Smart'ın, ritüelin *"temsili yönü"* olarak isimlendirdiği, ritüelin en önemli yönlerinden birisi de zaman ve mekan kavramlarını ortadan kaldırmasıdır. Smart, çoğu zaman bir yerin neden kutsal olduğuyla ilgili gerekçelerin mevcut olmasına ve mitlerin çeşitli açıklamalarına karşın bazı durumlarda kutsallığın kaynağının tam olarak bilinemeyeceğini söyler. Bu doğrultuda, Ürdün ve Ganj nehirlerinin kutsallığının nedeni ne olursa olsun, kutsal yıkanma ritüelinin veya vaftizin sadece bu nehirlerle sınırlanmayacağını çünkü Hindistan'ın Madurai kentinde bulunan Meenakshi Amman Tapınağı'nda gerçekleştirilen yıkanma ritüelinin veya herhangi bir akarsuda yapılan vaftizin aynı şekilde kutsal olduğunu ifade ederek, ritüel sayesinde kutsal nehrin kendisiyle şu anda burada mevcut olan şey arasındaki mekansal farklılığın ortadan kalktığı sonucuna varır.[721]

---

[715] Smart, *The Yogi and the Devotee:The Interplay Between the Upanishads and Catholic Theology,* London: George Allen&Unwin Ltd., 1968, s.16.
[716] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.428; *The Religious Experience of Mankind*, s.17.
[717] Kuruvachira, *The Religious Experience*, s.40.
[718] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 10; *Religions of The West,* s.13.
[719] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.428; *The Religious Experience of Mankind*, s.17; Kuruvachira, *The Religious Experience,* s.40-41.
[720] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.427; *The Religious Experience of Mankind*, s.16; *The World's Religions,* s.582.
[721] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 83; *The Yogi and the Devotee,* s.55.

Ritüelin temsili yönü açısından daha can alıcı olanın zaman kavramının ortadan kalkması olduğunu söyleyen Smart bu bağlamda Paskalya'yı örnek olarak verir. Paskalyanın mitolojik açıklamasında yer alan "Yüce İsa bugün dirildi" cümlesiyle vurgunun İsa'nın yaşadığı ikibin yıl öncesine değil bugüne olduğunu belirten Smart, ritüelin *"o zaman"* ile *"şimdi"* arasındaki zamansal farkı ortadan kaldırdığı sonucuna varır. Ayrıca dinlerin yıllık takvimleri çerçevesinde bu tür örneklerin çoğaltılabileceği gerçeğine dikkat çeker.[722]

Smart'a göre, ritüelin hem içsel hem de dışsal olmak üzere iki temel boyutu olmakla birlikte, onlardan birincisinin diğerine hakim olmasına oldukça sık rastlanılır. Ritüele anlam katan içsel yönü, *"fizik ötesi yön"* olarak isimlendiren Smart, herhangi bir ritüelin, kendisine beşeri bir anlam kazandıran, niyet, his gibi içsel öğelerin ihmal edilerek, sadece belirli bazı dışsal hareketlerden ibaret olarak görülmesinin ritüelin dini açıdan önemini ortadan kaldıracağını dile getirir. Dolayısıyla, dini faaliyetlerin *"ritüelistik*" diye kötülenmelerinin temel nedeninin bu yaklaşım olduğunu vurgular.[723]

Ritüelin ikili yapısından dolayı bazen ontolojik, bazen de psikolojik açılardan ele alınması gerektiğini düşünen Smart bununla, ontolojik olarak ritüel esnasında maddede meydana gelen değişimi ve psikolojik olarak ritüeli gerçekleştiren/iştirak edenin iç dünyasındaki değişimleri kasteder.[724] Bu duruma örnek olarak ise Evharistiya ayinini verir. Smart, bu ayinde ekmek ve şarabın İsa'nın kanı ve bedeni olarak kabul edilmesiyle ontolojik bir değişimin, ekmeği yiyen ve şarabı içen kişinin manevi dünyasında da psikolojik bir değişimin meydan geldiğini ifade eder.[725] Smart, geçiş ritüellerinde bir kişinin veya bir şeyin bir durumdan başka bir hale geçişini ve bekar bir kişinin evlenmesi gibi örnekleri bu bağlamda değerlendirir.[726]

Her geleneğin bazı ritüellere sahip olduğunu söyleyen Smart, Hıristiyanlığın güçlü bir sakrament geleneğine sahip olmasını, eski Yahudi geleneğinde M.S.70'de Kutsal Mabed'in yıkılışına kadar kurban ritüelinin çok yaygın olmasını ve aynı şekilde Hint dininin Brahman geleneklerinde kurban ritüellerinin önemli bir yere sahip olmasını ritüel boyut için örnek olarak verir. Ayrıca Hint ve Budist geleneklerinde yer alan *yoga* ve meditasyon gibi uygulamaların insanın manevi bilincini artırmaya yönelik olduğunu ve

[722] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 83-84; *Worldviews*, s.86; *Religions of The West*, s.106; *The Phenomenon of Religion*, s.87.
[723] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.427; *The Religious Experience of Mankind*, s.16; *Dimensions of the Sacred*, s. 73.
[724] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 128.
[725] Smart, *Worldviews*, s.122.
[726] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 128; *Background The Long Search*, s.119.

bu geleneklerin ritüel boyutunu oluşturduğunu dile getiren Smart'a göre, bu ritüeller insanın merhamet ve sevgi gibi hislerini artırmaya vesile olabilir. Dolayısıyla bu ritüeller insanı Tanrı'yla irtibat haline geçiren dua ritüelinin bir çeşidi olarak düşünülebilir ve daha resmi ve açık olan dini ritüellerle birlikte uygulanabilir.[727]

Smart, pek çok büyük dinin odağında yer alan, bir Tanrı'ya övgü ve saygının sunulmasıyla beraber çoğu zaman af dilemeyi ve dileği de içerisinde barındıran ibadeti/tapınmayı, ritüellerin özü veya en azından en temel özlerinden bir tanesi olarak kabul eder.[728] Smart ritüelin bir özünün ibadet olarak kabul edilmesi durumunda diğer özünün *yoga* pratiğiyle özetlenebilecek derin düşünme olması gerektiğini ifade eder. Ritüel teriminin bu eylem türünü ifade etmek için uygun olmadığını düşünen Smart, bunun nedeni olarak ritüelin karakteristik özelliğinin aşkınlık olmasına rağmen *yoga*da bu durumun söz konusu olmamasını görür. Ancak Smart, *yoga*nın dinle ilişkili ve örüntülü bir karaktere sahip olduğunu ve bu doğrultuda Hint ve Budist gelenekleri gibi pek çok dinin tam merkezinde yer aldığını ifade eder.[729] Smart, genel anlamda zihni ve bedeni eğitme teknikleri olarak ifade edilebileceğini düşündüğü *yoga*[730] ile bir Tanrı'ya yönelik olarak gerçekleştirilen ibadet arasında şu şekilde bir karşılaştırma yapar:

1. *Yoga*, kişi arzu ve isteklerinden vazgeçtiği için bir tür fedakarlıktır. *Yoga'*daki fedakarlığın bir tür kurban şekli olarak görülmesiyle Hıristiyanlık'ta İsa Mesih'in kendisini haçta feda etmesi gibi bir olay arasında paralellik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, *yoga*'daki fedakarlık içsel kurban, İsa Mesih'in kendisini haçta feda edişi dışsal kurban olarak nitelendirilebilir.
2. *Yoga*'da özne ile nesne arasında ayrılık ortadan kalktığı için birlik tartışmaları ortaya çıkmakta ve birlik anlayışı *numinous* duygusuna sahip dinlerin ibadet anlayışında küfür olarak nitelendirilebilmektedir. *Yoga*'da özne ile nesnenin birliği anlayışının bireysel egoları ortadan kaldırarak kişiyi tevazu sahibi yaptığı; ibadet eyleminde kişinin ibadetinin kabulü için oldukça tevazu sahibi olmaya çalıştığı söylenebilir.
3. *Yoga*'da içsel dünyanın keşfedilmesi görünmezle iletişim halinde olmakla sağlanırken, ibadette görünür dünyanın ötesine yönelinir. Bu nedenle Tanrı'nın

[727] Smart, *The World's Religions,* s.13-14; *Religions of Asia*, s19.
[728] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 89; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.15.
[729] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 96.
[730] Smart, *Background The Long Search*, s.41; "Breathing Control", *DCR*, s.153.

insan zihninin ötesinde bulunması veya içsel aydınlanma gibi değerlendirmeler bu durumu izah etmek için kullanılır.[731]

"İbadet nedir?" sorusu bağlamında değerlendirmelerde bulunan Smart'a göre, insanın Tanrı'ya kalbinden ibadet etmesiyle birlikte dışarıdan bir kimsenin gözlemleyebileceği bazı temel ibadet formları vardır. İbadet edenlerin boyun eğmesi, diz çökmesi, ayağa kalkması ve *şarkı* söylemesi bunlardan sayılabilir. İbadet sayesinde Tanrı'ya bağlılık ifade edilirken, mumların, bayrakların, mabetlerin, tapınakların, heykellerin, ikonların kullanımı ibadetin görünür araçları olarak tasvir edilir. Dolayısıyla maddi bir temele sahip olduğu için ibadet görünmeyene yönelik bedensel/maddi bir reaksiyondur.[732] Bu noktada Smart, Tanrı'ya yönelik yapılan ritüellerden farklı olarak Tanrı inancının yer almadığı Budizm'de ritüellerin farklı zihinsel durumları ortaya çıkarmaya aracılık ettiğini söyler. Dolayısıla *numinous* tecrübeye sahip dinlerde ritüel aşkına yönelik bir yanıt olarak nitelendirilirken, Budizm'de ritüel eylemlerinin arınmaya ve saf bilinçliliğe ulaşmaya yardımcı bir vazife gördüğüne işaret eder.[733]

Smart, sosyal yaşamdaki önemli edimsel *(performative)* eylemler (teşekkür etmek, söz vermek, selamlamak, el sallamak vb.) ile ritüellerin bazı yönlerden birbirine benzediğini söyler. Ritüellerde hem sözcükler hem de mimikler kullanıldığı için ritüel eylemlerini özel bir edimsel eylemler sınıfı olarak kabul eder. Örneğin; caddede yürürken gördüğü bir arkadaşına el sallayarak selam vermesinin, hem arkadaşlık hissini ortaya koymasını hem de kendisi ile arkadaşı arasındaki bağı kuvvetlendirmesini sağladığını dile getirir. Aynı şekilde ritüel eylemlerinin inananın görünmeyen gerçekliğe yönelik hislerini naklettiğini belirtir.[734]

Smart, genel anlamda ritüellerin aşkın olduğu kabul edilen varlıkla iletişimi sağlayan edimsel eylemler olduğunu ve ritüeller sayesinde korku ve itaat gibi duyguları açığa çıkarmaya olanak tanıdığını ifade eder. Ritüellerin hem belli bir formalite çerçevesinde hem de formalitesiz olabileceğini söyleyen Smart, bazı dinlerde vurgunun dışsal eylemlerden ziyade içsel tecrübeye yönelik olduğuna işaret eder.[735]

Hint dinlerinin ritüel ve pratik boyutu kapsamında üç önemli öğeden söz eden Smart, bunları; *yoga* veya benlik eğitimi, ibadet veya puja ve kurban olarak sıralar. Bir tür içsel arayış ve zihin eğitimi olarak tanımladığı *yoga*nın farklı ekol ve hareketlere göre

[731] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 101.
[732] Smart, *Worldviews*, s.130-131.
[733] Smart, *Worldviews*, s.142.
[734] Smart, *Worldviews*, s.131.
[735] Smart, *Worldviews*, s.138; *Religions of The West*, s.14; *The Phenomenon of Religion*, s.42.

değişik formlar kazandığını ve Hint dini geleneklerinde oldukça eski bir pratik olduğunu ifade eder. Modern dönemde *yoga* pratiğine jimnastik tarzında bazı hareketlerin eklendiğini ancak bunun manevi yönden daha az önemli olduğunu belirtir. İçsel arayışın *(yoga)* gerçek benliği keşfetmek ve kurtuluşu elde etmek olduğunu söyleyen Smart, bu durumun Hint manevi geleneğinin temel meşguliyetlerinden birisi olduğuna işaret eder.[736] Klasik Hinduizm'de Vişnu ve Şiva'nın ön planda olduğu pek çok sayıda Tanrı'ya ibadet edildiğini, Budizm'in daha sonraki dönemlerinde Buda'nın Tanrı olarak kabul edildiğini ve bu doğrultuda ona yönelik bağlılık duygularını içerisinde barındıran tanzimlerin bir ibadet niteliği taşıdığını belirtir. Bütün kurban çeşitlerinin erken dönem Hint geleneğinde yer almasına rağmen özellikle Budizm ve Caynizm'in etkisiyle kurbanın bitki ve yağ gibi nesnelerle sınırlı hale geldiğini dile getirir. Kurban ritüelinin kast sisteminin en yükseği olan Brahminler tarafından icra edildiğini ve onların tapınaktaki ritüeller konusunda uzman kişi olduğunu ve ayrıca tapınakların tanrıların evleri olarak kabul edildiğini, günlük yaşamları için önemli bir rol üstlendiğini ve pek çok festivale ev sahipliği yaptığını ifade eder.[737]

Hint dinlerinin ritüel ve pratik boyutunda haccı daha az önemli bir öğe olarak gören Smart, dini önderlerin doğum yerlerinin, kutsal nehirlerin ve tapınakların Caynizm, Budizm ve Hinduizm dinlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve inananların, kutsal kişilerin münzevi bir hayat yaşadıkları ve yaşamaya aracılık ettikleri yerlere, Ganj nehrine ve büyük dağlara hac yolculuğu yaptıklarına işaret eder. Ayrıca Sanskritçe'de münzeviliği ifade etmek için kullanılan ve özellikle Caynizm'de önemli bir yere sahip olan *"tapas"* ın *tantra*'nın zıt kutbu olduğunu belirten Smart, bu pratikte kurtuluşa erişmek için sihir ve ezoterik araçların kullanıldığını ve normalde yasak olarak kabul edilen çok eşlilik ve et yeme gibi uygulamalara izin verildiğini ifade eder. [738]

Hint dinlerinde çeşitli ritüellerin mevcudiyetine dikkat çeken Smart, tecrübi ve duygusal boyut bağlamında bu ritüellerin ardında yer alan ruhla ilgili bir çeşitliliğin mevcudiyetine atıfta bulunur. Nitekim şiir ve diğer araçlarla ifade edilen dine yönelik içsel bağlılık hislerinin veya *bhakti*'nin hem tapınak ibadetiyle hem de festivaller ve haclar ile yakından ilişkili olduğunu dile getirir. Diğer taraftan *yoga*nın ardında yer alan meditasyon ruhunu veya *dhyana*'yı içsel huzur, mutluluk, anlayış ve kurtuluş hisleri

[736] Smart, *The World's Religions,* s.46; *Religions of Asia*, s.39; "Hierarchy (Hindu)", *DCR*, s.328-329.
[737] Smart, *The World's Religions,* s.46-47; *Religions of Asia*, s.39; "Brahmin", *DCR*, s.152; "Sacrifice (Hindu)", *DCR*, s.546-547.
[738] Smart, *Religions of Asia*, s.39, 83; *The World's Religions,* s.47-48; *The Phenomenon of Religion*, s.94.

olarak yorumlar. Hint dinlerinde yaygın bir karakter olan münzevinin güç ve bağımsızlık hislerine sahip olduğunu ve tanrılara karşı korku hissi beslemekle beraber mitlerde onlardan daha fazla güç kazanabileceğine yönelik bir tavrın yer aldığını belirtir.[739]

Smart'a göre; aşkınla bir iletişim şekli olan ibadetin en iyi örneği İslam'dadır. Dini yaşamlarının özünde ibadetin yer aldığı Müslümanlar bir seccadenin üzerinde namaz kılarlar. Onların Mekke'ye yönelerek eğilmeleri oldukça fazla şey ifade eder. Genel olarak seccadelerde kuş ve çiçek resimlerinin tasvir edilmesiyle bir bahçe tasavvur edilir. Bu bahçe Adem ve Havva'nın yaşadığı cenneti temsil eder. Bu durum bir şiirde "*Sen Tanrı'ya bu bahçede daha yakınsın, Yeryüzündeki herhangi bir yerden."* şeklinde dile getirilir. Dolayısıyla bu seccade ibadet eden için sembolik bir manevi alanı ifade eder. Bu seccade cadde, açık alan veya işyeri zemini gibi profan mekan ile kutsal mekan arasındaki sınırı çizer. Bir Müslüman Allah ile iletişime geçebilmek için uygun bir hale gelmek maksadıyla suyla yıkanır *(abdest)* ve belli bir kutsallığı elde eder. Bir Müslüman boynunu eğerek *(ruku)* ve alnını yere koyarak *(secde)* bedensel bir eylemle Allah'ın büyüklüğü ve üstünlüğü karşısındaki acziyetini ve mütevaziliğini ortaya koyar. Mekke'ye yönelerek ruku yapan Müslüman Allah ile yeryüzü arasında iletişimi sağlayan en kutsal yer olarak kabul edilen kutsal taşa *(kabe)* hem düşünce hem de yön olarak yönelir. Bir Müslüman için Mekke, evrenin merkezidir ve kutsallık ile gücün en fazla mevcut olduğu yerdir. Allah ilk önce (Hz.) Muhammed'e Mekke şehrinde vahyettiği için burası yeryüzüyle Allah arasındaki iletişimin en dinamik haline ev sahipliği yapmıştır. [740]

Smart'a göre, diğer önemli ve dini geleneklerde sıklıkla rastlanan ritüel, mekan farklılığını ortadan kaldırmanın diğer bir şekli olan hac ritüelidir.[741] Bu ritüelin daha çok büyük ölçekli dinlerde görüldüğünü ifade eden Smart, hac bölgelerinin ise Çin, Kore, Japonya, İslam dünyası, Avrupa ve kısmen Kuzey Amerika'da daha yaygın iken Afrika, Kuzey Amerika, Kuzey Avrupa ve Protestan tarzı benimseyen dinlerin mevcut olduğu yerlerde daha az yaygın olduğunu söyler. Hac merkezi açısından en açık örneğin Mekke olduğunu söyleyen Smart, bu şehrin kutsallığının (Hz.) İbrahim'e ve İslam vahyinin ilk burada başlamasına dayandığını ifade eder. [742]

Smart, haccın temelde üç sembolik aşamaya sahip olduğunu söyler. Bunlar: Yola koyulmak, gezilmesi gereken yerleri gezmek ve eve dönmektir. Bu aşamalarda, hacı öncelikle kendisini normal hayatının yükümlülüklerinden soyutlayarak yola çıkar, hac

[739] Smart, *Religions of Asia*, s.39; *The World's Religions,* s.48; "Festivals (Hindu)", *DCR*, s.286.
[740] Smart, *Worldviews*, s.135; *The Religious Experience of Mankind,* s.491-492.
[741] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 85.
[742]Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 86-87; *The Religious Experience of Mankind,* s.492-493.

merkezi olan yerde gerekli gezileri düzenler ve sonunda evine döner. Smart, hac boyunca insanların sosyal bağlarından kurtuldukları için eşit ve birbirlerinin yaşamlarını deneyimleme imkanına sahip olduklarını dile getirir. Haccın insanların inançlarını kuvvetlendirici ve onları birleştirici bir bir etkiye sahip olduğunu dile getiren Smart, bunun en belirgin örneği olarak İslam dinini görür. [743] Smart, haccın insanı bu dünyadan soyutlayıcı özelliği nedeniyle diğer dünyaya yönelik bir dil kullandığını dolayısıyla "gelecek yaşam sembolizmi" ile "hac dili"nin birbirini tamamlayabileceğini düşünür.[744]

İslam'ı (Hz.) Muhammed'e dayanan inanç olarak tanımlayan Smart, bu dinin Kuran ayetlerini ve (Hz.) Muhammed'in kariyerini kendisine referans olarak aldığını ve bunların yeni bir medeniyeti belirlemeye yardımcı olan büyük bir inanç yapısını ortaya çıkardığını söyler. Ona göre İslam'ın en önemli özelliklerinden birisi, Hıristiyanlığa karşı büyük bir meydan okumayı gerçekleştirmesidir. İslam'la ilgili görüşlerini bu şekilde dile getiren Smart, İslam'ın ritüel boyutunu şu şekilde açıklar: "Herşeyden önce müslümaların, gündoğumundan önce, öğleden sonranın erken ve geç zamanlarında, gün batımından sonra ve yatmadan önce olmak üzere günde beş defa Kabe'ye dönerek, belirli kelime ve bedensel duruşların formülasyonuyla gerçekleşen namaz kılma görevi vardır. Müslümanlar, ay takviminin dokuzuncu ayı olan kutsal Ramazan ayında tan yerinin ağarmasından günbatımına kadar yemekten, içmekten, sigaradan ve cinsel ilişkiden uzak durmak zorundadır. Müslümaların yaşamları boyunca en az bir defa Kabe'yi haccetmeleri gerekir. Bunlar, İslamın esasları olarak isimlendirilen kuralların ikinci, üçüncü ve beşincisidir. İslam esaslarının ilki Müslümanların söylemeleri gereken, "Allah'tan başka ilah yoktur ve (Hz.) Muhammed onun elçisidir" sözüdür. Dördüncüsü, zekattır. Bu sayede yoksulların refahı gözetilir. Cuma günü, camide vaaz edilen ve cemaatle namaz kılınan özel bir ibadet günüdür."[745]

Smart, İslam'da gerçekleştirilen hac ve günlük ibadet ritüellerinin Endonezya'dan Batı Afrika'ya, Buhara'dan Tanzanya'daki Zanzibar adasına varıncaya kadar geniş İslam coğrafyasında evrenselliğe sahip olduğunu ifade eder. Smart, halk dini alanlarında evliya türbelerinin kutsallık kazanmasıyla Allah'ın birliğini ifade eden içsel tecrübeyle popüler dindarlığın bir anlamda kaynaştığını ileri sürer. Müslümanları *sünni* ve *şii* şeklinde ikili bir yapı içerisinde değerlendiren Smart, özellikle (Hz.) Hüseyin'in ölümünün yasını

[743] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 88.
[744] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 88-89.
[745] Smart, *The World's Religions,* s.290,305; *Religions of Asia*, 1993, s.143; *Choosing a Faith*, s.32; *Background The Long Search*, s.78; *The Religious Experience of Mankind*, s.479-480, 491, 492, 493; *Religions of The West*, s.177, 183-184.

örnek vererek, İslam yılının dönemleri bakımından sünni ve şiiler arasında farklılık olduğunu ileri sürer.[746]

Smart'a göre, insanların günlük hayatlarında farkında olmadan yaptıkları, bireysel ve sosyal ilişkilerinin ayrılmaz parçası olan bazı seküler ritüeller de mevcuttur. Bir kimseyi "günaydın!" diyerek selamlama, bayrağa saygı gösterme gibi davranışlar bunlardan bazılarıdır. Smart'a göre, bu ritüeller, çoğu zaman iş yapan bir kimseye "Allah kuvvet versin" diyerek selamlama örneğinde olduğu gibi dini bir özellik kazanabilir.[747]

Smart, ritüel boyutun diğer boyutlarla birlikte dört köşeli bir yapı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. İbadet örneğiyle bu durumu açıklar. İbadet ritüeli üstün bir varlığı ima ettiği ve ona yönelik olduğu için doktrinel boyuta atıfta bulunur. İbadette üstün bir varlığın hikayelerine veya mitlerine yer verildiği için bu durum mitolojik boyuta işaret eder. İbadet eden, üstün varlıkla kişisel ilişkisi bağlamında *numinous* duygusuna ulaşarak bir tür tecrübe yaşadığı için bu durum da tecrübi boyut olarak ifade edilir. Dolayısıyla, bu örnekte görüldüğü gibi ritüel boyut, doktrinel, mitolojik ve tecrübi boyutlarla ilişki halindedir.[748]

Ritüel boyutun ilişki halinde olduğu dördüncü unsur ise ahlaki boyuttur. Smart'a göre; ritüelin insan davranışları üzerindeki etkisi bağlamında bu ilişki üç açıdan değerlendirilebilir. Birincisi; ibadet eden kişi için ibadetin hedefi kolaylıkla rol model olarak kabul edilir. Bu doğrultuda, Tanrı merhametliyse mantıken insandan da merhametli olması beklenir. Aynı şekilde Budistlerce kutsal kabul edilen Bodhisatva'nın gelecekteki durumuna hürmeten inanan kimse onun merhematini örnek alır. İkincisi, dua, sakramentler ve meditasyon sonsuza yönelik bir kapı açar. Bu durum kişiyi korkusuz ve cesur yapar. Böylelikle kişi hem toplumda hem de gelecekte karşılaşacağı olumsuz durumlarla baş edebileceği önemli bir özelliği kazanmış olur. Üçüncüsü; ibadetin hedefi kanun koyucu olarak görülür ve insanlara görevlerini bildirir. Örneğin Yahudilik'te kanun koyucu olan ilahi varlık domuzun etinin yasak edilmesi gibi hem ritüeli hem de ahlaki davranışı kontrol eder. Öyleki bu ilahi varlık tarafından zor bir ritüel veya ahlaki davranış istense de kendisine yönelik genel bir itaat gerekir.[749]

Smart ayrıca, ritüel boyut ile tecrübi boyut arasındaki bağlamsal ilişkiyi futbol oyunu örneğiyle açıklamaya çalışır. Belli bir oyun bağlamı olmayan skordan gol olarak

---

[746] Smart, *The World's Religions,* s.305.
[747] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.427-428; *The Religious Experience of Mankind,* s16-17; *Dimensions of the Sacred,* s. 127; *Religions of The West,* s.12.
[748] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s. 70.
[749] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s. 102; *The Yogi and the Devotee,* s.55; *The Religious Experience of Mankind, s.134; The World's Religions,* s.58; *Religions of Asia,* s.95; *Religions of The West,* s.14.

bahsetmenin uygun olmadığını belirten Smart'a göre; kendi kendine topla oynayan çoçuğun iki direk arasından topu geçirdiği zaman gol attığını düşünmesi, sadece bir hayal değil daha önce gerçekte oynanmış olan oyun üzerindeki bir parazittir.[750] Dolayısıyla Smart, "gol" kavramının bağlamının oyunu düzenleyen kurallar bütünü tarafından belirlendiğini ve gol atma örneklerinin oyun bağlamında ortaya çıktığını söyler. Bu noktada ritüelin bir toplum içinde gerçekleştirildiğini ve toplumla iletişim sayesinde öğrenildiğine dikkat çekerek, sosyal boyutun bu iki boyut için önemini ortaya koyar. Smart bu üç boyut arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetler: Tecrübi boyut kendi ritüel bağlamına sahiptir, ritüel toplumdan öğrenilir ve onun tarafından desteklenir.[751] Ancak bu örnek doğrultusunda Smart, dini tecrübenin gerçekliğini ritüelin bağlamıyla sınırlandırır görünmekte ve bu nedenle ileride temas edileceği üzere ciddi eleştirilerle karşılaşmaktadır.

B. Tecrübi ve Duygusal Boyut

Smart, ikinci boyut olarak tecrübi ve duygusal boyutu ortaya koymuştur. Smart, bu boyutun yedi boyutun en önemlisi olduğunu ifade ederek, Din Fenomenolojisi açısından en önemli örneklerden birisi olarak kabul edilen kitabına "*The Religious Experience of Mankind (1969)"* (İnsanlığın Dini Tecrübesi) ismini vermiştir.[752] Ona göre dini tecrübe dinlerin tarihlerinde merkezi bir rol oynadığı için önemlidir. Çünkü Pavlus'un Şam yolundaki vizyonuna, diğer havarilerin yaşadıkları tecrübelere, Bodhi ağacının altında Buda'nın aydınlanmasına, (Hz.) Muhammed'in Allah'tan vahiy alırken yaşadığı muazzam ve zahmetli tecrübelere ve peygamberler ile mistiklerin yaşamlarına bakıldığında bunların hepsi hem dinlerde hem de dünyada oldukça etkindir. Nitekim İslam'ın kökeninde (Hz.) Muhammed'in tecrübeleri, Budizm'in kökeninde Buda'nın aydınlanması, Hıristiyanlığın kökeninde erken dönem kilisenin ve kitabı mukaddes peygamberlerinin dini tecrübeleri yer alır. Dolayısıyla bu medeniyetler içerisinde dini tecrübe yaratıcı ve aydınlatıcı bir rol üstlenmiştir.[753] Bu doğrultuda Smart, dinin anlamına nüfuz etmek için onun vizyonlarının ve duygularının incelenmesini bir

[750] Asalak olarakda ifade edilebilecek parazit *(parasitic)* kavramı, bir canlının içinde veya üzerinde sürekli veya geçici olarak yaşayan başka canlı anlamındadır. Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, C.II, s.141.
[751] Smart, *The Yogi and the Devotee*, s.57.
[752] King, "Din İncelemesinde…", s.231; *Religions of Asia*, s.20.
[753] Smart, *Worldviews*, s.9, 62-63; *The Phenomenon of Christianity*, s.177; *Background The Long Search*, s.20-21; *Religions of Asia*, s.20; *The World's Religions*, s.14.

gereklilik olarak görür.[754] Dolayısıyla ona göre bu boyut, kadın veya erkek olsun inananın duygu ve tecrübesini ifade eder. Dışardan gözlemleyen birisinin inananın tecrübe ve duygularını anlayabilmesi için bu duygu ve tecrübelerin içerisine girmesi/iştirak etmesi gerekir.[755]

Smart, dini tecrübeyi, özellikleri ve doğası hakkında sistematik bir açıklama yapmak yerine dinin boyutları içerisindeki tecrübi boyut bağlamında izah etmeye çalışır. Smart dini tecrübenin, dinlerin tarihlerinde izi sürülebilir olan empirik olaylar veya fenomenolojik gerçekler olduğunu söyler. Smart'a göre, dini tecrübelerde, bir tür görülmeyen alem algısı veya görünen bazı insan veya nesnelerin görülmeyen alemin bir tezahürü olduğu algısı vardır.[756] Dolayısıyla dini tecrübenin tasvir edilmesinin kendine has özel bir zorluğu olduğunu ifade eden Smart, tasvir için böylesi bir tecrübeyi yaşayanın yazılı veya sözlü ifadelerine dayanmanın iyi bir yol olduğunu belirtir. Bu nedenle büyük insan kitlelerini etkileyen şahsi dini tecrübelerin çoğunluğunun okuma yazma bilen topluluklarda ortaya çıkmış olmasını büyük bir şanslılık olarak görür.[757]

Smart, dini tecrübenin, büyük dinlerin ortaya çıkmasına yol açan önemli olaylar ve din kurucularının hayatları söz konusu olduğunda daha fazla önem kazanmasıyla ilgili olarak Buda'nın aydınlanmasını örnek olarak verir. Nitekim Buda mistik tecrübesinin sonucunda, dünya hayatının sıkıntı ve acılarını sona erdirecek sırra eriştiğine inanmıştır. (Hz.) Muhammed'in de, kısa zamanda Orta Asya'dan İspanya'ya kadar geniş bir alanda etkili olan "tevhit" inancının tebliğ faaliyetini böyle bir tecrübeden sonra başlattığını ifade eden Smart, Hint kutsal metinlerinden olan Upanişad'ları anlayabilmenin, öğretilerinin dayandığı tecrübeyi dikkate almakla mümkün olduğunu belirtir.[758]

Smart, ilahi gerçekliğin gerçek aşkın özelliğiyle kendi doğaüstü dünyasında kavranamayacağını söyleyerek, bu ilahi varlığın kendisini ortaya koymak için dünya tecrübesine tezahür etmesi gerektiğini vurgular.[759] Bu doğrultuda bütün dinlerde etkileyici ve tetikleyici bir güç haline gelen dini tecrübelerin yer aldığını belirten Smart, bu tür tecrübelerin din araştırmalarında yapılan empirik çalışmaları zorlayıcı bir özelliğe sahip olduğunu dile getirerek bu durumu açıklamaya çalışır. Örneğin; bir memurun

[754] Smart, *Religions of The Wes*t, s.16; *The Phenomenon of Religion*, s.42.
[755] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.162.
[756] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.66; " Another Conversation with Ninian Smart", *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu, A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical*, New Delhi: Intercultural Publications, 2004, s.285.
[757] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.432; *The Religious Experience of Mankind*, s.23.
[758] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.431; *The Religious Experience of Mankind*, s.22; *Background The Long Search*, s.50.
[759] Smart, "The Transcendence of Doctrines", in Sri Aurobindo Circle, No.16, 1960, s.94.

şortla iş yerine gelmesinin insanlar tarafından tuhaf karşılanacağını ve ondan bir açıklama beklenileceğini dile getiren Smart, memurun "Dizlerimde cilt problemi olduğu için doktorum bu şekilde giyinmemi tavsiye etti." şeklindeki açıklamasının herkes tarafından makul karşılanacağını, böyle bir açıklamanın olmadığı durumda ise insanların psikolojik nedenlere yöneleceğini ve bu tuhaflığın altında memurun farkında olmadığı psikolojik nedenlerin yatıyor olabileceğini belirtir. Bu örnek bağlamında, günlük olaylar gibi dini tecrübeninde empirik tarza incelenebileceğini ileri sürer.[760] Çünkü insanla ilgili her şeyin bilimsel olarak incelenebildiği gibi insan tecrübesinde ortaya çıkan Tanrı ve Nirvana'nın da aynı şekilde incelenebileceğini iddia eder.[761]

Dini tecrübenin insan tarihinin ve kültürünün bir parçası olduğunu söyleyen Smart, çeşitli dinlerin dini tecrübeleri arasında büyük benzerliklerin olduğunu düşünse de, bunun nedeninin bütün dini tecrübelerde ortak bir özün mevcudiyetiyle açıklanamayacağını ifade ederek, bu benzerlikleri din tanımında olduğu gibi "aile benzerliği" kavramıyla açıklar.[762] Smart, bütün tecrübelerin birbirine tamamen benzediğinin ileri sürülemeyeceğini çünkü insan faktörünün bağlamına göre farklılık gösterdiğini ifade etse de, tecrübeler arasında *"yakın benzerlikler"* kurulabileceğini ileri sürer. Örneğin; kalçasında yoğun bir ağrı hisseden hastanın "Bu ağrı diş ağrısına benziyor." demesi durumunda yanındakilerin bu ağrının neye benzediğini anlamaya başlayabileceklerini ve aynı şekilde korku filmi izlerken yaşanan korkuyla bir dindarın inandığı hedefe yönelik yaşadığı korku arasında bir benzerlik kurulabileceğini dile getirir.[763]

Smart, dini tecrübelerin sadece beşeri tecrübelere indirgenemeyeceğini çünkü onların aşkın bir varlığa veya aşkın bir duruma atıfta bulunduğunu belirterek, dini tecrübeyi sıradan tecrübeden ayırt eden şeyi *"aşkına atıfta bulunmak"* olarak belirler. Bu doğrultuda çalışmalarında dini tecrübenin aşkın yönünü ihmal eden Sigmund Freud (1856-1939), Carl Gustav Jung (1875-1961) ve Eric Fromm (1900-1980) gibi psikologları eleştirir. Dolayısıyla dini tecrübenin varoluşşal bir kategori olduğunu düşünen Smart'a göre dini tecrübe hem empirik hem de empirik ötesi bir özelliğe sahiptir.[764]

---

[760] Smart, *The Phiosophy of Religion*, London: Sheldon Press, 1979, s.11.
[761] Smart,"Understanding Religious Experience", Ed. S.T.Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, 1978, s.20.
[762] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.66.
[763] Smart, *The Phiosophy of Religion*, s.10.
[764] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.59; *Worldviews*, s.68-73; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.67.

Çeşitli dini tecrübe örneklerinin ateizmden teizme kadar farklı teoloji ve felsefelerin ortaya çıkmasına neden olduğunu ifade eden Smart,[765] dini tecrübeyi iki temel kategori çerçevesinde ele alır. Bu iki kategori: "*numinous tecrübe"* ve *"mistik/derin düşünme tecrübesi"*dir.[766] Dinleri bilimsel olarak incelemek ve onların nasıl geliştiklerini ortaya koymak için bu iki farklı tecrübenin önemine dikkat çeken Smart, diğer bazı tecrübelerin de bu iki tecrübe kategorisi bağlamında değerlendirilebileceğini ifade eder.[767]

Numinous tecrübe bağlamında, pek çok dini gelenekte bütünüyle öteki olanla karşılaşmaya atıfta bulunan dini tecrübelerin mevcut olduğunu vurgulayan Smart, Otto'nun bu durumu açıklamak için *"numinous"* kavramını kullandığını ifade ederek onun tavrını şu şekilde özetler: *"Antik Roma'da tanrılar herhangi bir cisim değil numina adı verilen muğlak bir şekilde tanımlanmış kutsal ruhlardı. Nehir ve derelerde, gizemli ormanlarda, dağlarda ve meskenlerde bu ruhların mevcut olduğuna inanılır ve onlara huşu ve korku duyguları beslenirdi. Otto bu kelimenin sıfatı olan "numinous" u dini tecrübeyi ifade etmek için kullanmıştır."*[768] Smart'a göre; *numinous* tecrübe, kutsal, korku verici veya tabiatüstü ile karşılaşıldığında ortaya çıkan/hissedilen, Otto'nun *mysterium tremendum at fascinans* kavramıyla özetlediği korku, huşu, sır ve cazibe duygusu gibi insanın dini tecrübesini ifade eder.[769] *Numinous* tecrübenin karakteristik özelliğinin dışsal bir güçten korkma olduğunu ifade eden Smart[770], *numinous* tecrübenin özellikle düalist, monoteist ve teist dini geleneklerde yer aldığını belirtir.[771]

Dini ritüellerin *numinous* tecrübeyi ortaya çıkardığını ve canlandırdığını ifade eden Smart, büyük bir katedralin yüksek sütunlarının, loş ışığının, kutsal koro müziğinin, gizemli çan seslerinin yankılanışının ve büyük yargıç İsa Mesih'in pencerelerde yer alan esrarlı tasvirlerinin inanan bir kişiye *numinous* Tanrı hissini verdiğini dile getirir. Hatta *numinous* Tanrı hissine katedral, kilise veya tapınak dışında doğada da ulaşılabilineceğini söyleyerek, dindarların okyanus dalgalarında veya yüksek dağların

[765] Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, New York: George Allen and Unwin, 1964, s.2.
[766] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 175; *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge*, s.61; " Methods in My Life", s. 20; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.5.
[767] Kuruvachira, "An Conversation with Ninian Smart", s.278.
[768] Smart, *The World's Religions*, s.14.
[769] Smart, *Worldviews*, s.63-64; *Philosophers and Religious Truth*, New York: The Macmillan Company, 1970, s.117.
[770] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 175.
[771] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 170.

tepelerinden esen rüzgarlarda bir anlamda Tanrı'nın sesini işiterek *numinous* tecrübeye sahip olabileceklerini söyler. [772]

Mistik tecrübenin, genellike *numinous* olarak ifade edilen tecrübeden oldukça farklı olduğunu ifade eden Smart'a göre *mistik* tecrübe, içsel ya da derin düşünceye dalma yolculuğudur.[773] İnsanlık tarihi için çok önemli olan *mistik* tecrübe, özellikle Hinduizm ve Budizm'deki saf bilinçliliğe ulaşmayı hedefleyen yoga pratiğinin temel özelliğidir.[774] Saf bilinçliliğe eriştiren *mistik* tecrübede Tanrı veya tanrılara önem verilmezken kişisel kurtuluşa/özgürleşmeye büyük önem verilir. Bu bağlamda Buda'yı ele alan Smart, onun dünyanın acılarından kurtulmak amacıyla hakikatin peşine düştüğünü ve bu uğurda eşinden çocuklarından ve lüks yaşamından vazgeçtiğini belirtir. Onun farklı öğretmenlerle görüştükten ve kendini kontrol ve oruç şekillerini uyguladıktan sonra meşhur Bodhi ağacının altında aydınlama haline (saf bilinçliliğe) kavuştuğunu ifade eder. Bunun sonucu olarak aydınlanmış anlamına gelen Gautama lakabını alan Buda, saf bilinçliliğe kavuşmak isteyenler için bir rol model haline gelmiştir.[775]

Smart, Aldous Huxley'in (1894-1963) *mistik* tecrübenin bütün büyük dini geleneklerin kalbinde yer aldığı sözünü iktibas etse de,[776] *mistik* tecrübenin teist olmayan geleneklerde ve özellikle Theravada Budizmi'nde yer aldığını ifade eder. Bu doğrultuda Theravada Budizmi'nin dinlerin en mistiği olduğunu[777] ve genel anlamda bir *yoga* şekli olarak ifade edilebileceğini düşünen Smart,[778] *"mistik"* (mystical) sıfatının ve *"mistisizm"* (mysticism) isminin din bilimcileri tarafından bütün dini tecrübeleri kapsayacak şekilde kullanıldığına işaret ederek, kendisinin *mistik* sıfatını sadece derin düşünmeyi *(contemplation)* ifade edecek şekilde kullandığının altını çizer.[779] İngilizce'de

[772] Smart, *Worldviews*, s.63.
[773] Smart, *The World's Religions,* s.15.
[774] Smart, *Worldviews*, s.64; "Understanding Religious Experience", s.13; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.42.
[775] Smart, *Worldviews*, s.66; "What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Knowing", *Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Mysticism and Language, New York: Oxford University Press, 1992, s.109; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.85; *The World's Religions,* s.59-62; *Religions of Asia*, 94-97.
[776] Smart, *The World's Religions,* s.15; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.3; *Background The Long Search*, s.45; *Religions of Asia*, s.20.
[777] Smart, "Mysticism and Scripture in Theravada Buddhism", *Mysticism and Sacred Scripture*, Ed. Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 2000, s.232; *Ninian Smart on World Religions- II*, s.3
[778] Smart, *The Yogi and the Devotee*, s.24.
[779] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 170; "Interpretation and Mystical Experience", *Religious Studies*, 1 (1), 1965, s. 75-76; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.53-54; "What is Comparative

kullanılan "mystical" kelimesinin değişken bir kullanım alanına sahip olmasından dolayı derin düşünceye dalma kavramına başvurduğunu ancak bu kavramında tartışmaya açık olduğunu belirtir.[780]

Smart'a göre; *numinous* tecrübenin dışa yönelikliğine karşı *mistik* tecrübe içe yöneliktir. *Numinous* tecrübede, korku, titreme, saygı ve tevazu; *mistik* tecrübede huzur, güven, sakinlik ve mutluluk ön plana çıkar. *Numinous* tecrübede, bağlılık, aşk, lütuf ve doğallık hissi; *mistik* tecrübede kendini tanıma, bilgelik, ılımlılık ve ağırbaşlılık hissi ortaya çıkar. Sonuçta, bu his ve tavırlar bir ahlak şeklinin veya şekillerinin ortaya çıkmasını sağlar.[781]

Numinous tecrübe, insanın ve evrenin ötesinde sonsuz olana yönelikken, *mistik* tecrübede bir anlamda sonsuzluk kişinin kendi içindedir. Birincisi aşkına (ötekine), ikincisi bireyin kendi gücüne dayanır. *Numinous* tecrübe, ibadeti ve aşkını (ötekini) sevmeyi, *mistik* tecrübe derin düşünmeyi ve saf bilinçliliğe ulaşmayı teşvik eder.[782] Dinlerin tarihlerinde Buda (M.Ö.563-483), Lao-Tzu (M.Ö. 634-531), Adi Şankara (788-820) ve Hallac-ı Mansur (858-922) gibi dini karakterler *mistik* tecrübeye; İşaya, Yeremya, (Hz.) Muhammed ve Nichiren (1222-1282) gibi dini karakterler *numinous* tecrübeye örnektir.[783] Ayrıca Smart, İslam için önemli bir karakter olan Hallac-ı Mansur'un yaşadığı tecrübeyi, teizm içindeki teistik derin düşünme (contemplative) hareketi olarak da isimlendirir.[784]

Genel anlamda, Otto'nun ortaya attığı *numinous* kavramının evrensel olarak uygulanabilirliği noktasındaki şüphe farklı din bilimcilerin dini tecrübenin farklı tipleri için tipolojiler ortaya koymasına neden olmuştur. Bu din bilimcilerden birisi olan Smart, *numinous* ve *mistik* tecrübenin aslında dini tecrübenin farklı tipleri olduğunu ileri sürmüştür. *Numinous*, kendisine özgü bir aşkınlığa sahip olanın tecrübesidir, düalistik ve teistiktir ayrıca yapısında peygamberâne bir özellik barındırır. Bunun aksine *mistik* tecrübe ise varlığın birliğine vurgunun aşırı yüceltilmesini ve benlik ile öteki arasındaki düalistik sınırın ortadan kaldırılmasını içerir. Smart'a göre, bu iki dini tecrübe tipi

---

Religion", Theoria to Theory, 1 (2), 1967, s.143-144; *Ninian Smart on World Religions- I,* s.188-189; *The World's Religions,* s.582.

[780] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.286; "The Purification of Consciousness and the Negative Path", *Mysticism and Religious Traditions,* New York: Oxford University Press, 1983, s.128; *Ninian Smart on World Religions- I,* s.77.

[781] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s. 172; *The Religious Experience of Mankind, s.*366-367.

[782] Smart, *Worldviews*, s.72; "The Work of the Budda and the Work of Christ", s.163; *Ninian Smart on World Religions- I,* s.130.

[783] Smart, "Interpretation and Mystical Experience", s. 75; *Ninian Smart on World Religions- I,* s.53; *The Religious Experience of Mankind,* s.269.

[784] Smart, *The Philosophy of Religion,* s.14; *The Religious Experience of Mankind,* s.515-516.

arasındaki farkın kabul edilmesi çeşitli dünya dinlerinde böylesi tecrübelerin öneminin ve rolünün ortaya konulmasını sağlar.[785] İki tecrübenin dengeli bir açıklamasını sunmaya çalışan Smart, her iki tecrübenin de dinlerin tarihinde açığa çıktığını ifade eder.[786]

Smart, *numinous* ve *mistik* tecrübenin uygulamada üç farklı şekil alabileceğini belirtir. Bunlar bir tecrübenin; sadece *numinous*, sadece *mistik* ve hem *numinous* hem de *mistik* olmasıdır.[787] Smart bu kategori için, Yahudilik, İslam (Sufizm hariç) ve Protestanlık gibi dini geleneklerde *numinuos* tecrübenin baskınken, *mistik* tecrübeye daha az değer verilmesini veya hiç değer verilmemesini, buna karşılık Theravada Budizmi, Caynizm ve Samkhya-Yoga (Raja Yoga)[788] gibi geleneklerde *mistik* tecrübenin baskın olmasını örnek olarak verir.[789] Diğer taraftan *numinous* ve *mistik* tecrübenin her ikisine de değer veren dini geleneklere örnek olarak Hindu geleneğindeki en etkili okullardan birisi olan ve düalistik olmayan Advaita Vedanta'yı verir. Özellikle Adi Şankara tarafından şekillendirilen bu öğretide Atman (ruh) ile Brahma'nın (mutlak varlık) ayrılığı değil birliği vurgulanır.[790] Ayrıca Smart, mutlak varoluşun ve ben anlayışının olmadığı, her şeyin nihai varlığın boşluğu olduğu anlayışını benimseyen (*shunya-svabhava*)[791] Mahayana Budizmi'nin bazı türlerini bu kapsamda değerlendirir. İslam'daki Sufizm geleneğini ve Hıristiyanlık'taki ilk dönem mistisizm anlayışını da bu bağlamda değerlendiren Smart, genel olarak Roma Katolikliğinin *numinous* tecrübeye değer verdiğini fakat bazı yönlerinin *mistik* tecrübeye uyum gösterdiğini dile getirir.[792]

---

[785] Richard King, "Mysticism and Spirituality", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, Routledge, New York-2005, s.314.
[786] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.287.
[787] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 174.
[788] Çoğunlukla kendini kontrol ve meditasyon yöntemleri olarak tarif edilen ve farklı çeşitleri bulunan *yoga* Hindu, Budist ve Caynist gibi geleneklerde mevcuttur. Burada söz konusu edilen Samkhya-Yoga (Raja Yoga) diğer *yoga* çeşitlerinin aksine herkesin uygulayabileceği bir *yoga* olmayıp bunu ancak yüksek kabiliyet ve anlayış sahibi kimselerin icra edilebileceği belirtilir. Raja yoga acı ve ıstırabın sebebi olan cehaletin ortadan kaldırılması süreciyle başlar. Çoğu araştırmacıya göre *yoga* kelimesi tek başına kullanıldığı zaman genelde bu *yoga* türü kastedilir. Ali İhsan Yitik, "Yoga", *DİA,* İstanbul: T.D.V. Yay., 2013, C.43, s.559; Smart, "Yoga", *DCR*, s.657; "The Comparative View of the Person: East and West", *East-West Encounters in Philosophy and Religion*, Ed. B. Srivanasa Murthy, Bombay: Long Beach Publications, 1996, s. 5; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.147.
[789] King, "Mysticism and Spirituality", s.314.
[790] Smart, "Advaita Vedianta", *DCR*, ss.32-33; "The Logos Doctrine and Eastern Beliefs", Expository Times, 78(6), 1967, s.168; *Ninian Smart on World Religions- I,* s.141; Bu Brahman-Atman birliği, İngilizce'ye *"Sen, O'sun"* diye tercüme edilen Sanskritçe'de, "tat twam asi" şeklindeki ifadede özetlenir. Bu ifadenin anlamı, Chondogya Upanişad'da şöyle açıklanır: *"Bedeninde sen Brahmanı görmesen de o, gerçekte buradadır. O, her şeyin varoluşlarını kendisine borçlu oldukları, esrarengiz özdür. O, hakikattir. O, Ruh'dur(Atman). Ve o, ...sensin(tat twam asi)".* Bkz. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.190. Smart, bu cümlenin Upanişadların en meşhur cümlesi olduğunu ifade eder. Smart, *The Yogi and the Devotee*, s.16; *World Religions: A Dialogue*, s.149; "Tat Twam Asi", *DCR*, s.603.
[791] Trevor O. Ling, "Mâdhyamika", *DCR*, "Sunyata", *DCR*, s.596.
[792] King, "Mysticism and Spirituality", s.314.

Nitekim *mistik* tecrübenin farklı bir bağlam ve önemde teistik dini geleneklerde yer aldığını ancak Tanrı'nın inayetiyle dua ve ibadetlerin kurtuluş aracı olarak görülmesi nedeniyle mistisizmin bu geleneklerde hakim yaşam tarzı olmadığını belirtir. Bu noktada Smart, dinler tarihçisini ve din fenomenoğunu dini tecrübeleri çözümleyen bir kimyacıya benzetir. [793]

Smart'a göre *numinous* ve *mistik* tecrübelerden başka tecrübeler de vardır. Din değiştirme tecrübeleri, yeniden doğuşçu tecrübe ve şamanik tecrübe bunlardan bazılarıdır. Smart, *numinous* ve *mistik* tecrübenin atası olarak gördüğü şamanik tecrübeyi şöyle izah eder: *"Şamanik tecrübede bir kişi bir vizyon yolculuğuna çıkar ve sağlık için güçler elde eder. Genellikle bu kişi acı çekmesine rağmen yer altı aleme ölüyü kurtarmak ve tekrar yaşama döndürmek için seyahat eder. Şamanlar küçük ölçekteki pek çok toplumda ortak bir unsurdur ve bu toplumlar genellikle yaşamlarını avcılıkla sağlarlar. Bu şamanik unsurlar daha büyük dinlerde terkedilmiş durumdadır."*[794]

Şaman'ı doğaüstüyle iletişime geçen bir kişi olarak tanımlayan Smart, bu kişinin ölülerle irtibata geçtiğine ve hastalara şifa dağıttığına inanıldığını belirtir. Şamanizmin kullandığı nefes alma ve zihin egzersizleri yönünden Çin ve Hint geleneklerini; doğaüstü yüce bir varlığa atıfta bulunması nedeniyle *numinous* tecrübeyi etkilediğini söyler. (Hz.) Muhammed'in Kudüs'te gerçekleşen gece yolculuğunun şamanik unsurlar taşıdığını ileri sürer. Modern Dinler Tarihi çalışmalarında Şamanizme verilen önemin arttığını ifade eden Smart, şamanik tecrübenin Eliade'ın özellikle üzerinde durduğu arkaik din kavramının bir anlamda anahtarı olduğunu belirtir.[795]

Dini tecrübenin odağına Şamanizmi yerleştiren Smart, *numinous* ve *mistik* tecrübeyi Şamanizmin sağ ve sol kanadı olarak nitelendirir. Sağ kanadın *(numinous tecrübe)* bütünüyle ötekinin ve peygamberin tecrübesine odaklandığını ve organizasyonel olarak peygamberin halefinin peygamberlik ruhunu yeniden elde etmeye çalışan din adamı olduğunu ifade eder. Sol tarafın *(mistik tecrübe)* derin düşünme

[793] Smart, "Types of Religious Liberation: An Implicit Critique of Modern Politics", The Many Faces of Religion and Society, Ed. M.Darrol Bryant- Rita H. Mataragon, New York: Paragon House, 1985, s.141; *Ninian Smart on World Religions- I,* s.170; *Background The Long Search,* s.21.

[794] Smart, *The World's Religions,* s.14-15; "Twenty-First Century and Small Peoples", *Ethnography is a Heavy Rite*, Studies in Comparative Religion in Honour of Juha Pentikanen, Religionsvetenskapliga no:47, Finland: Abo Akademis tryckeri, 2000, s.133; *Ninian Smart on World Religions- II,* s.132; *Religions of Asia*, s.21.

[795] Smart, *Worldviews*, s.68-69; *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh, 1979-1980),* London: COLLINS, St James's Place, 1981, s.108.

sanatını icra eden yogi veya mistiğe odaklandığını ve organizasyonel olarak geçmişteki mistik öğreticilerin halefinin keşiş ve rahibeler olduğunu söyler.[796]

Smart, Tanrı'yı gördüklerini, aydınlanmaya kavuştuklarını iddia edenlerin ve bir çeşit din değişimine maruz kalanların yaşadıkları tecrübelere kıyasla İslam'da olduğu gibi bütüncül bir gerçekliğe nüfuz ederek yaşanan tecrübenin tam anlamıyla bir dini tecrübe olarak isimlendirilebileceğini ifade eder. Çünkü ona göre; Tanrı'yı görme, aydınlama ve din değiştirme gibi tecrübeler bireyselken bütüncül bir gerçekliğe nüfuz ederek yaşanan tecrübe daha kapsamlı ve kültürlerarasıdır.[797]

Smart, dini tecrübenin farklı çeşitlere sahip olmakla beraber insanlığın doğal ürünü olduğunu dolayısıyla *numinous* ve *mistik* tecrübeler bağlamında mistisizmin bir dereceye kadar farklı dinlerde aynı olduğunun iddia edilebileceğini belirtir. Örneğin; George ve Dolores ile Andrew ve Deirdre çiftlerinin fiziksel özelliklerinin birbirinden farklı olmasına rağmen birbirlerine duydukları aşk duyguları arasında benzerlik kurulabilmesini, cinselliği ve tünellerin farklılığına rağmen ufukta görülen ışığın aynı olmasını bu duruma örnek olarak verir.[798] Bütün tecrübeler için zamansızlık, saf bilinçlilik, kelimelerle ifade edilememezlik, aşkınlık ve görülemezlik gibi kavramların ortak olduğunu düşünen Smart, dini tecrübeler arasındaki farklılığın sahip olunan tecrübeyi yorumlama biçiminden kaynaklandığını iddia etse de,[799] "Mistisizm, genellikle veya her yerde aynıdır." iddiasının literal olarak ele alınmaması gerektiğini, çünkü benzer durumlar arasında temel benzerlikler olmakla beraber fenomenolojik farklılıkların olabileceğini belirtir.[800] Smart, bu durumun en temel nedeni olarak mitolojik ve doktrinel boyut ile dini tecrübenin birbirlerini etkilemeleri olduğunu ifade eder. [801] Dolayısıyla dini tecrübeleri teistik ve teistik olmayan tecrübeler olarak ayırt etmede ısrarlı olan Smart,[802] özellikle din müntesiplerinin kendi inançlarının yeganeliğini iddia ederek, dini tecrübelerin aynı veya benzer olduğu tezine karşı bir tavır sergilediklerine dikkat çeker.[803]

---

[796] Smart, *Worldviews*, s.69.
[797] Smart, *Choosing a Faith*, London, New York: Boyars/Bowerdean, 1995, s.67-68.
[798] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 168-169; *Worldviews*, s.69; *Choosing a Faith*, s.43-44; *Reasons and Faiths*, s.62.
[799] Smart, *Worldviews*, s.69; *Beyond Ideology*, s.113-116; *Reasons and Faith*, s.116-117.
[800] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 168-169; "Interpretation and Mystical Experience", s. 75; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.53; *The Philosophy of Religion*, s.6; *Background The Long Search*, s.45; *Religions of The West*, s.184-185.
[801] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 178.
[802] Smart, *Choosing a Faith*, s.43.
[803] Smart, *Background The Long Search*, s.46.

Smart, İslam dininin erken dönemlerinde tecrübi boyutun peygamberin vizyonları bağlamında değerlendirilebileceğini ve Allah'ın *numinous* gücünün hem Kuran'da hem de toplum üzerinde hissedildiğini ifade eder. Dolayısıyla İslam'da Tanrı'nın yanında başka tanrılar edinmenin şirk olarak kabul edildiğini ve en kötü günah olduğunu ifade eden Smart, inanan bir Müslüman tarafından Tanrı'nın mevcudiyetinin her an hissedildiğini ve onun merhametiyle doğru yola ulaştırmak için insanlarla irtibata geçtiğini belirtir. Smart, genel anlamda İslam'da *numinous* tecrübenin baskın olmasına rağmen Sufi hareketin etkisiyle *mistik* tecrübenin de bu dinde görüldüğüne işaret eder.[804]

Smart'a göre, tecrübi ve doktrinel boyut arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur. Dolayısıyla doktrinel boyut tecrübeyi renklendirirken, tecrübe de doktrini şekillendirir. Bu nedenle Dinler Tarihi ile ilgili çalışmalarda bu iki boyut arasındaki diyalektik ilişki ortaya konulmaya çalışılmalıdır.[805] Nitekim tecrübe tiplerinin incelenmesi farklı doktrin örneklerinin açıklanmasına yardımcı olur. *Numinous* tecrübeye vurgu yapıldığında Tanrı'nın merhametiyle gerçekleşen kurtuluşa ve evrenin yaratıcısı kabul edilen Tanrı veya yüce varlığa vurgu yapılır. *Mistik* tecrübeye yapılan vurguda ise derin düşünme sayesinde kurtuluşa nasıl ulaşılacağına vurgu yapılır.[806]

Smart'a göre tecrübi boyut dinin boyutlarının temel şekillendiricilerinden birisidir. Ritüel boyut ile tecrübi boyut arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Nitekim insanın içsel ve duygusal yaşamı, dinin ritüel ve mitolojik yönlerini canlandırırken, ritüellerde insanın tecrübesini besler ve bir anlamda kişi ritüel sayesinde tecrübi bir yanıt elde eder.[807] Bu doğrultuda Smart, ritüelerdeki muhteşem seslerin, minarelerden yükselen ezanların veya kutsal metinlerden söylenen ilahilerin Tanrı'nın görkemini ortaya koyarak kişide *numinous* hissinin gelişmesine yardımcı olduğunu ifade eder. Ayrıca *numinous* tecrübe bağlamında ibadet ritüeli sayesinde kişinin Tanrı'yla iletişime geçebildiğine dikkat çeker.[808]

Dinin tecrübi boyutununun sosyal boyutla da alakalı olduğunu ifade eden Smart, bu durumu özellikle *mistik* tecrübe bağlamında açıklamaya çalışır. Smart'a göre, *mistik* tecrübenin özünde, riyazi veya çileci olarak tanımlanabilecek bir yaşam tarzı mevcuttur ve bu dini organizasyonları önemli ölçüde etkiler. Protestanlık öncesi Hıristiyanlık'ta ve

[804] Smart, *The World's Religions,* s.291; *Choosing a Faith*, s.32; *World Religions: A Dialogue*, s.24, 69, 76, 148; *Background The Long Search*, s.187; *The Religious Experience of Mankind*, s.488; *Religions of The West*, s.184-185.
[805] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.433; *The Religious Experience*, s.24.
[806] Smart, *Worldviews*, s.71.
[807] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 167; *Worldviews*, s.8.
[808] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 180-181.

Budizm'de etkili olan bu yaşam tarzı, her iki dini gelenekte de kutsal yaşamı elde etmek veya sürdürmek amacıyla rahiplerin ve keşişlerin manastır hayatı yaşamalarına vesile olur. İslam'da ise bekarlık hoş karşılanmamakla birlikte Sufizm sayesinde kardeşlik müessesi teşekkül etmiştir.[809]

Smart'a göre tecrübe boyutunun iki farklı kutbu ile ahlaki boyut arasında ise müphem bir ilişki vardır. *Mistik* tecrübenin riyazete ve bekarlığa önem vermesinin aile hayatını ve sosyal bütünlüğü destekleyen dini geleneklerle arasında gerilime yol açtığını ifade eden Smart, Yahudilik, İslam ve Hint dinlerinde bu durumun açıkça görüleceğini belirtir. Smart'a göre bu gerilimi aşmanın ideal yöntemleri ise ya evliliğin gerektirdiklerini yerine getirdikten sonra riyazete yönelmek ya da evlilikle manevi hayatı bütünleştirmektir. Mistik yaşam ile vejeteryanlık arasında da bir bağlantı kuran Smart, bu yaşam tarzında yaşayan canlılara karşı onlara zarar vermemek *(ahimsa)* adına pasif bir yaklaşımın benimsendiğine dikkat çeker. Hint dini geleneklerinde ve Hıristiyanlık'ta bu yaklaşımın mevcut olduğunu dile getiren Smart, Tibet ve Zen Budizmi'ne mensup asker keşişlerin ve Hıristiyanlığın orta çağ döneminde ortaya çıkmış tapınak şövalyelerinin bu dinler için tezat bir görüntü ortaya koyduğunu söyler.[810]

Dini tecrübelerde ortaya çıkan duyguların inananların ahlaki davranışları üzerindeki etkisi bağlamında tecrübi ve ahlaki boyut arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan Smart, teslis karşısında ortaya çıkan sevgi duygusunun Hıristiyan ahlak anlayışının en merkezi kavramı olmasını örnek olarak verir. Bazı dini geleneklerde ahlaki ve yasal gerekliliklerin kendi merkezlerinde yer alan dini tecrübeyle hayati bir bağa sahip olabileceğini söyleyen Smart, bu durum için en önemli iki örneğin geniş hukuki normlara sahip olan Yahudilik ve İslam dinleri olduğunu belirtir. Yahudilik özelinde Tanrı ile İsrail kavmi arasında yapılan antlaşmanın ve her iki dinde de söz konusu olan yeme içme kurallarının bir takım hukuki gereklilikleri de beraberinde getirdiğini ifade eden Smart, bu durumun *numinous* tecrübenin dinamik yönü olduğunu söyler. Smart'a göre bu bağlamda sadakat duygusu ön plana çıkmakta ve en önemlisi sadakatin temel kriterlerini *numinous* tecrübenin odağı olan Tanrı'nın kendisi belirlemektedir. Günümüz Batı dünyasında ahlaki normları hukuki normlardan ayırmak gibi bir eğilimin söz konusu olduğunu dile getiren Smart, İslam geleneğinde ise hem

[809]Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 182; "God, Bliss and Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 58, 1957, s.74; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.284; "Asceticism", *DCR*, s.104-106.
[810] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 185; *The World's Religions*, s.49; *Religions of Asia*, s.41; "Ahimsa", *DCR*, s.48-49.

ahlaki hem de hukuki normların kutsal bir toplumu inşa etmek için aynı şekilde önem arz ettiğine dikkat çeker. [811]

C. Hikayesel ve Mitolojik Boyut

Smart, üçüncü boyut olarak hikayesel ve mitolojik boyutu ortaya koyar. O, bu boyutu, dünyanın ilk zamanlarıyla ilgili mitolojileri, Musa, Buda ve (Hz.) Muhammed gibi din kurucuları ile ilgili tarihi veya yarı tarihi hikayeleri içerisinde barındıran *"dinin hikaye yönü"* olarak tanımlar.[812] Smart, dinin sadece tecrübe ve ritüelle değil aynı zamanda "*kutsal veya ilahi bir hikaye"* olarak tanımladığı mit ile ifade edildiğini söyleyerek, bu boyutu dinin hikayesel ve mitolojik boyutu olarak isimlendirir.[813]

Mitoloji, masal, öykü, efsane anlamına gelen Yunanca *"mythos"* ve söz ve bilim anlamına gelen *"logos"* kelimelerinin birleşiminden ortaya çıkan bir terimdir. Mitoloji, "geçmişten günümüze kadar gelmiş olan bütün mitleri içine alan ve onları belli tarzda araştıran bilimsel bir disiplin" ve "mitlerin tamamına verilen isim" olmak üzere iki anlama sahiptir.[814] Eliade, mitin en az kusurlu tanımının şu şekilde yapılabileceğini ifade eder: *"Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, "başlangıçtaki" masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır… Mitler, kutsal ya da doğaüstü olan şeyin, dünyaya ceşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler… Mit, kutsal bir öykü olarak kabul edilir."*[815] Mitler yalnızca dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda insanın bugün içinde bulunduğu duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olayları da anlatır. Buradan hareketle mitlerin özellikle, köken, kozmogoni ve eskatoloji mitleri gibi farklı türlerinden bahsedilebilir.[816]

Dinlerin birbirlerinden farklı yönlerinin özellikle ritüel ve mitolojik boyut bağlamında açığa çıktığını düşünen Smart,[817] Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nde ve çağdaş teolojide kullanılan "mit", "mitolojik" vb. terimlerin "yanlış" anlamında değilken günlük dilde kullanılan "Bu mittir." ifadesinin "Bu yanlıştır." ifadesinin bir başka söyleniş tarzı olduğunu söyler. Çağdaş dönemde tarihçilerin "tarihi olaylar" ifadesiyle tarih içerisinde gerçekten gerçekleşmiş olayları kastetiklerini ifade eden Smart, fenomenolojik açıdan

[811] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 187.
[812] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.162; Smart, *Religions of Asia*, s.22; *Religions of The West,* s.17-18; *The Phenomenon of Religion*, s.43.
[813] Smart, *The World's Religions,* s.15; *Worldviews*, s.79; *The Yogi and the Devotee*, s.54; *The Phenomenon of Christianity*, s.219.
[814] Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 5-6.
[815] Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, İstanbul: Om Yay., 2001, s.15-16.
[816] Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.20-21.
[817] Smart, *Choosing a Faith*, s.49.

kullanıldığında "mit" terimini, hikaye edilen olayın doğruluk veya yanlışlığına delalet etmeyen nötr bir kavram olarak görür. Kökeni itibarıyla mit teriminin, hikaye anlamına geldiğini belirten Smart, bir şeyi hikaye etmenin ise, onun doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir hüküm vermeğe delalet etmediğini ifade eder.[818] Bu doğrultuda, fenomenolojik açıdan "Olduğuna inanılan bir olayın meydana gelip gelmemesi arasında bir fark yoktur." diyerek, *epoche*'u takip eden bir fenomenoloğun hakikaten gerçek ile inananın hakikaten gerçek olduğuna inandığı şey arasında tür olarak herhangi bir ayrım yapmayacağını ifade eder. Bu nedenle, bir miti tarihte olmamış veya bilimsel olarak mantıksız şeklinde nitelendirmenin mümkün olmadığını söyler.[819] Çünkü genellikle inanan için hikayelerin tarihi özellik taşıdığına dikkat çeker.[820]

Smart'a göre; mit bir hikaye şeklinde dile getirilen *"kutsal bir film"* dir. Bir hikaye olarak mit, romanlar, fıkralar, masallar, efsaneler ve tarihi rivayetlerle ortak birçok şeye sahiptir; ancak bunlardan herhangi biriyle özdeş değildir. Nitekim Smart, bütün mitlerin hikaye olmasına rağmen, bütün hikayelerin mit olmadığı ilkesini ortaya koyarak, bir hikayenin mit olarak nitelendirilmesi için iki özelliğe sahip olması gerektiğini ifade eder. Bunlar; kutsal varlıklardan ve kutsal varlıkların insanlar ve dünya ile ilişkilerinden behsetmesidir.[821]Ayrıca Smart, mitlerin tamamen eğlendirici olabilseler de, fonksiyonlarının eğlendirme olmadığını ilave eder.[822]

Smart genel anlamda Tanrı veya tanrılarla ilgili hikayeler olarak tanımladığı mitin tarih dışılığına işaret etse de, bu terimin sadece bu hikayeler için değil, belli bir gelenek bakımından önemli tarihi olaylar içinde kullanılabiliceğini dile getirir. Bu bağlamda, Hıristiyanlık'taki Ekmek Şarap Ayininin, İsa'nın havarileriyle yediği ve insanlığı kurtararak Tanrı ile barışmalarını sağlayan kaderini kutladığı son akşam yemeğinin ve Yahudilerin Fısıh ritüelinin Yahudilerin Mısır'dan çıkış olaylarının anısı olmasını örnek olarak verir. Hıristiyanların Evharistiya ayininde ekmek ve şarabı yiyip içtiklerinde ve Yahudilerin yemeklerini paylaştıklarında hikayelerini hatırladıklarına dikkat çekerek, ritüel ve hikayenin birbirine son derece bağlı olduğunu belirtir.[823] Çünkü o, mitlerin ve

[818] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.429; *The Religious Experience of Mankind,* s.18; *The World's Religions,* s.15;*The Phenomenon of Religion,* s.79; *Dimensions of the Sacred*, s.130; *Worldviews*, s.7, 79; *Religions of The West*, s.18.
[819] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.83-84; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.138
[820]Smart, *Religions of Asia*, s.23.
[821] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 131; *The Phenomenon of Religion,* s.79-80, 85; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.133.
[822] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.133.
[823] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.429; *The Religious Experience of Mankind,* s.18; *The World's Religions,* s.15-16; *The Phenomenon of Religion,* s.83; *Dimensions of the Sacred*, s.130.

ritüellerin, onların gerisinde yer alan hususi olmayan bir evrensele işaret ettiğini ifade eder.[824]

Dinlerdeki mitolojik boyut bağlamında her dinin kendine has bir mit veya hikayeye sahip olduğunu belirten Smart, Krişna, İsa Mesih ve (Hz.) Muhammed'in müntesibi olduğu dinler için önemli hikayeler ortaya koyduğunu ve bu hikayelerin sonuçlarının dinler için farklılık arz ettiğini ifade eder.[825] Smart'a göre, bütün dini gelenekleri bünyesinde mitolojik hikayelerin bulunması dinlerin temel karakteristiğidir. Mitolojik hikayeler; gizemli ilkel zamanlar, dünyanın sonu, büyük kahramanlar ve azizler, (Hz.) Muhammed, İsa, Buda ve Musa gibi din kurucuları, şeytanın kötülükleri, bazı uydurulmuş ve bir araya getirilmiş meseller, tanrılarla ilgili olaylar ve diğer bazı konular hakkındadır. Bir dinin çığır açıcı hikayeleri tarihi bir temele sahip olabilir ya da olmayabilir. Yaratılış hikayeleri, ölümün ve acının dünyaya nasıl girdiğini anlatan mitler tarih öncesidir. Diğer olaylar, örneğin, (Hz.) Muhammed'in hayatı, İsa'nın Haç Olayı ve Buda'nın aydınlanması tarihi birer vakıadır. Tarihçiler bu tarihi hikayelerin bazı yönleriyle ilgili çeşitli şüpheler ortaya koysalar da din araştırmacısı açısından bu şüpheler mitin fonksiyonu ve anlamı için ikincil bir durumdadır. İnanan için ise genel olarak bu hikayeler tarihi bir özellik taşırlar. Bu inanç, sözlü gelenekler gibi pek çok dokümanı gerçek kutsal metin olarak kabul eden bazı dinler tarafından desteklenir. Bu dokümanlar ya sahihtir ya da ilgili inanç grubu tarafından (Kilise, Cemaat, Hindistan'da Brahminler ve diğerleri, Budist Sangha vb.) böyle kabul edilir. Bu dokümanlar ya bizzat Tanrı tarafından ilham edilmiş ya da din kurucusuna ait sözlerin kayıtları olarak görülür. Bu dokümanlar belirli bir otoriteye sahiptir ve ilahi olandan bahseden pek çok hikaye ve miti içerir. Azizlerin yaşamları, Budist bir millet olan Seylan'ın kronikleri, hasidik gelenek içerisinde Doğu Avrupa'nın ünlü kutsal insan hikayeleri, (Hz.) Muhammed'in yaşamı ile ilgili âdetler (hadis) gibi diğer doküman ve sözlü gelenekler de önemli olabilir. Bu dokümanlar daha az otoriteye sahip olabilir ancak inananları için hala ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.[826]

Mitleri, dini gelenekleri ayakta tutan *kollektif hafıza* olarak gören Smart, dini bağlamda mitlerin bazı fonksiyonlarına dikkat çeker. Bunlardan birisi; mitlerin ritüel eyleminin geçmişe dönük hikayesini anlatmasıdır. İsa'nın son akşam yemeğinin,

[824] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.135.
[825] Smart, *The World's Religions,* s.582; "Krishna", *DCR*, s.400.
[826] Smart, *The World's Religions,* s.15; *The Religious Experience of Mankind,* s.480-481.

Mısır'dan çıkışın, noel'in ve Kerbela'da (Hz.) Hüseyin'in ölümünün hikayesi gibi.[827] Miti kutsal bir tiyatro eseri olarak tanımlayan Smart, mitin ritüel tarafından yeniden sahnelenen veya anlatılan bir şey olduğunu ifade eder.[828] Mitin diğer bazı fonksiyonları ise, insan yaşamının ve ölümünün, toplumun bazı özelliklerinin, çevrenin ve evrenin kökeniyle, dünyanın sonunda neler olacağıyla ve Tanrı'nın insanlarla nasıl ilgilendiğiyle ilgili (inkarnasyon gibi) açıklamalar yapmasıdır.[829]

Çağdaş dönemde *"eğlenceli mit"* anlayışından *"gerçek mit"* anlayışına yönelik bir eğilimin mevcudiyetine dikkat çeken Smart, Adem ve Havva örneği bağlamında bu durumla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Adem ve Havva'nın gerçek kişiler olması gerektiğini dile getiren Smart, aksi durumda ikisinin varoluşsal bir şekilde açıklanabilir olan gerçek insanların sembolleri olarak görülmeleri gerektiğini belirtir. Bu örnek doğrultusunda Adem'i *"tarihin dilimli balığı"* olarak tanımlayan Smart, İsa'yı ise sembolik balıklar sürüsünün etrafında yüzdüğü ikinci Adem olarak tanımlar. İsa'nın haç olayından hareketle, bazı tarihçilerin bu olayla ilgili kuşkularının olduğunu ancak inananların tarih dışı bir yaklaşımla haç olayını kendi günahlarına keffaret olan gerçek bir olay olarak kabul ettiklerine işaret eden Smart, mitin ya tarihi ya da tarih ve doktrin arasında dilimli bir yapı olduğunu ortaya koyar.[830] Ayrıca, Adem ve Havva'nın hikayesinin Hıristiyanlık mitolojisinin en zayıf parçası olduğunu düşünen ve evrimi savunan Smart, evrim teorisinde yükselişin yer alması karşısında onların hikayesinde düşüşe vurgu yapıldığını dolayısıyla bu teori için yeterli bir hikaye ortaya koyamadığını ifade eder.[831] Bu bağlamda, dini düşüncelerin mitolojik veya sembolik yönlerinin zaman içerisinde karşılaştıkları kültürlerin bakış açısı yönünde değişime maruz kaldığını/kalabileceğini ifade eden Smart, Adem'in Kitab-ı Mukaddes'te yer alan hikayesinin ilk dönemlerindeki inandırıcılığına karşın modern dönemde onunla ilgili tarihi veya sembolik bir karakter olup olmadığı yönündeki tartışmayı bu duruma örnek olarak verir.[832] Son zamanlarda Hıristiyanlar arasında, Adem ve Havva'nın hikayesinin açıklayıcı bir mitten ziyade bir insan meseli olduğu yönünde bir bakışın olduğuna dikkat çeker.[833]

---

[827] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 133.
[828] Smart, *Worldviews,* s.83-84.
[829] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 133-134.
[830] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 138.
[831] Smart, "An Ultimate Vision", s.261; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.345; *The Religious Experience of Mankind,* s.624-627.
[832] Smart, "The Concept of Heaven", s.61.
[833] Smart, *The Yogi and the Devotee,* s.54.

Haç olayı üzerinden tarihi bir olayın hem mitolojik hem de doktrinel anlamlara sahip olabileceğini ortaya koymaya çalışan Smart'a göre haç olayı, bir tarihi olaya mitolojik ve doktrinel boyutlarla verilen derinliği gösterir. İsa'nın haçta öldürülmesi Hırıstiyanlara göre, sadece yetkililere sıkıntı veren tehlikeli bir kimsenin asılması değildir. Bu olay, onlara göre kozmik öneme sahip ilahi ilhamın bir parçasıdır. Mitolojik açıdan ise bu olay, şeytanın mağlup edilmesi ve ilk günah nedeniyle kopan Tanrı-insan ilişkisinin yeniden kurulması anlamına gelir. Bu doğrultuda Smart, dinin mitolojik ve doktrinel boyutları arasında kesin bir çizgi çizmenin çoğu zaman kolay olmadığı sonucuna varır.[834]

Mitlerin sembolik temalarla işbirliği halinde olduğunu ve bu nedenle sadece hikayelerine değil sembolik yönlerine de değer verilmesi gerektiğini ifade eden Smart, mitolojinin sembolik yönünün günümüz dünyasındaki insanları önemli ölçüde etkilediğini düşünür.[835] Mitlerin mekan ve zaman sembolleri içerdiğini dile getiren Smart, bu sembolleri yükseklik, derinlik, merkez, başlangıç ve son gibi kavramlarla ifade eder. Smart, yükseklik bağlamında Tanrı'nın yüksekte resmedilmesini, gökyüzünün cennetin sembolü olmasını, Caynizm'de kurtuluşun evrenin zirvesi olarak görülmesini ve mistik düşüncede bilinçliliğin zirvesine ulaşmayı örnek olarak verir. Derinlik bağlamında dini duyguları ifade etmek için derin düşünce ve derin his gibi kavramların kullanılmasına işaret eden Smart, merkez sembolünü ise *axis mundi* kavramıyla açıklar.[836] Bu kavramı dünyanın ekseni, evrenin etrafında döndüğü ve ona göre düzenlendiği merkezi kişi veya dağ olarak tanımlar.[837] Bu bağlamda genellikle bir kutsalın veya ritüel merkezinin *axis mundi* olarak kabul edildiğini ifade eden Smart, Yahudiler için Kudüs'ün, Hırıstiyanlar için İsa'nın yaşamının ve *yoga*da yogi'nin bedeninin merkeziliğini örnek olarak verir.[838]

Aşkını veya aşkınlığı karakterize eden zamansızlığın mitin bir parçası olduğunu dile getiren Smart, Eliade'ın kullandığı *"illud tempus"* kavramı üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunur. Smart bu kavramın latince, "o zaman" anlamına gelen bir terim olduğunu, Eliade tarafından mitlerde ve hikayelerde tarihi belirlenemeyen ara bir zaman pozisyonunu belirtmek için "bir zamanlar" veya "başlangıçta" gibi ifadeleri

[834] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.436; *The Religious Experience of Mankind*, s.29.
[835] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 136; *Worldviews*, s.82; *The Phenomenon of Christianity*, s.220; *The Phenomenon of Religion*, s.90.
[836] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 139-140.
[837] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. xii.
[838] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 141.

kapsadığını söyler.[839] Smart mitlerde kullanılan bu zamanın belirlenemeyen halk diliyle "evvel zaman içinde" denilerek ifade edilen bir nevi hayal zamanı olduğunu dile getirir.[840]

Klasik Hint kültürü bağlamında hikayesel ve mitolojik boyut için yaklaşık bin öğenin oldukça önemli olduğunu dile getiren Smart, bu kültürde geleneksel olarak 330 milyon Tanrı'dan söz edildiğini ancak ünlü Brahma, Vişnu ve Şiva üçlüsünün bunlardan en önemlileri olduğunu belirtir. Bu tanrıların eşlerininde oldukça önemli olduğunu ve yaratıcı güç veya şakti'nin kişisel bir tezahürü olarak kabul edildiğini dile getirir. Hint geleneğinde dişiliğin aktif olarak erkekliğin ise daha çok pasif olarak düşünüldüğünü ifade eden Smart, bu doğrultuda Şaktizm hareketinde üstün varlığın dişi (Durga veya Kali) olarak kabul edildiğini beyan eder.[841] Tanrılarla ilgili mitlerin Hinduizm'in kutsal kitaplarından olan *Rig Veda* içerisinde bol miktarda yer aldığına dikkat çeker. Bu gelenekte Tanrı'nın özellikle Vişnu'nun insan şeklindeki inkarnasyonunun (Avatara) önemli bir tema olduğunu söyleyen Smart, bu temayla ilgili *Mahabharata* ve *Ramayana* destanlarında çeşitli hikayelerin mevcut olduğuna işaret eder. Smart, Avatara'nın insanlığın çöküş zamanlarında gerçek öğretileri ve davranışları yenileyen bir karakter olduğunu ve Budizm, Caynizm ve Hinduizm dinlerinde önemli bir rol üstlendiğini dile getirir. Buda'nın tam olarak Tanrı'nın dünyaya bir inişi olmadığını ancak insanlar için hakikati yenileyen insanüstü bir kişi olduğunu belirtir.[842]

Smart, İslam dininin mitolojik ve hikayesel boyutuyla ilgili olarak şunları söyler: İslami hikaye, Adem'den İbrahim'e ve ondan (Hz.) Muhammed'e varan bir peygamberler zincirini ortaya koyar. Bu boyut içerisinde son peygamber (Hz.) Muhammed merkezi bir öneme sahiptir. İslam toplumu ilk günlerinde Allah'ın lütuf ve merhametinin bir işareti olarak şaşırtıcı başarılara ve muazzam fetihlere muvaffak olmuştur. Sonuçta, dünyanın nihai saatinde İsa'nın inmesi gibi birtakım işaretler belirecek ve bir patlama insanları yargılama yerine sürükleyecektir.[843]

Smart, dini geleneklere ait hikayelerin genellikle kurucuları ve büyük kahramanlarıyla ilgili olduğunu ve dolayısıyla bunların açık ve gizli birtakım ahlaki etkilere yol açtığını dile getirir. Bu durumu Buda, İsa, (Hz.) Muhammed ve Konfüçyüs

---

[839] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. xviii; *Worldviews*, s.86; *The Phenomenon of Christianity*, s.218; *The Phenomenon of Religion*, s.84.
[840] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 147.
[841] Smart, "Saktism", *DCR*, s.550.
[842] Smart, *The World's Religions,* s.48; *Religions of Asia*, s.40; "Avatara", *DCR*, s.120-121.
[843] Smart, *The World's Religions,* s.295; *Choosing a Faith*, s.31; *The Religious Experience of Mankind*, s.488; *Religions of The West*, s.186.

gibi dinlerin önde gelen şahsiyetleriyle örneklendiren Smart, tarihi Buda'nın yaşamının manevi gerçeklikle ve diğer durumlarla ilgili ahlaki dersler içerdiğini ve kendisini takip edenlere dingin ve kutlu bir hayat ideali sunduğunu ifade ederek, bu idealin tezahürünün Buda'nın heykellerinde farklı şekillerde resmedildiğini belirtir.[844]

İncillerde tam anlamıyla biyografik bilgiler bulunmasa da İsa'nın yaşamının Hıristiyanlık'ta merkezi bir yere sahip olduğunu söyleyen Smart, İsa'nın insanların günahlarının bağışlanmasını sağlayan bir Tanrı figürü olduğu anlayışının yaygınlığına dikkat çeker. Azizlerin bu anlayışın yaygınlaşmasında kutsal kitap ve ikonlar kadar etkili olduğunu ifade eden Smart, azizlerin yaşamları çerçevesinde ortaya koydukları ahlaki ideallerin inananlar üzerinde oldukça etkili olduğunu ve onların İslam geleneğindeki sufilere benzetilebileceğini söyler.[845]

Hadis külliyatı sayesinde (Hz.) Muhammed'in hayatıyla ilgili bilgilerin İsa'ya göre çok ayrıntılı bir şekilde ortada olduğunu söyleyen Smart, onun İsa gibi ilahi karakterde olmamasına rağmen inananlar üzerindeki örnekliğinin daha büyük olmasını bir paradoks olarak görür. (Hz.) Muhammed'in hayatının uygulama yönünün Müslümanlar üzerinde oldukça etkili olduğunu ifade eden Smart, İsa'nın en önemli yönlerinden birisi olan savurganlıktan kaçınmanın bile Hıristiyanlar tarafından uygulanmadığını belirtir.[846]

Bir bilgin olduğunu söylediği Konfüçyüs'ün yaşamının Çin kültürünü şekillendirmede özel bir yere sahip olduğunu dile getiren Smart, özellikle Konfüçyüsçü gelenekte önemli bir yere sahip bilim adamı/bilgelik idealini betimleyen *"ju"* kavramı üzerinde durur. Smart, geleneksel değerlerin, bilgilerin ve ilkelerin halka öğretilmesini sağlayan bu bilginlerin modern dönem batılı akademisyenlerden farklı olarak sadece bilgiye değil sezgici bir bakış açısına sahip olduklarını ve eski ahlaki değerleri devam ettirdiklerini ifade eder. Çin kültüründe ahlaki terbiyenin merkezi bir yere sahip olduğunu belirten Smart, ahlaki insan, çok etkili ve disiplinli birey kavramlarının bilgin insan idealiyle bütünleştiğini ifade eder. Smart, ahlaki anlayışları doğrultusunda Konfüçyüsçülerin Budizm'in bekarlık anlayışını hoş karşılamadıklarını ve toplum dışına itilmiş kadınları ve erkekleri kazanmaya çalıştıklarını söylerek, elitler grubunun daha düşük seviyedeki halkın ahlaki eğitimiyle ilgilenmesi bakımından Hıristiyanlıkla Konfüçyüsçülük arasında bir benzerlik kurar. Smart, Konfüçyüs'ün yaşamının

[844] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 155-156.
[845] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 156.
[846] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 157.

Konfüçyüs geleneğinin ahlaki idealinin temel bir tasviri olduğunu dolayısıyla onun bilginliğin ve bilginlik ahlakının karakteristik örneği olarak görüldüğünü ifade eder.[847]

Dinin mitolojik boyutuyla tecrübi boyut arasında önemli bir ilişki olduğunu düşünen Smart, mitlerin okuyanda veya dinleyende insanlık, yakınlık, ölüm, cinsellik, acımasızlık, korku, sevgi, zevk gibi farklı duygular uyandırmaksızın herhangi bir güce sahip olamayacağını belirtir. Bu nedenle dinin duygusal ve tecrübi boyutuyla mitleri birleştirmenin önemli olduğunu ifade eden Smart, bu amaçla şamanın içsel hikayesiyle dini tecrübeyi birleştirmenin en kolay başlangıç noktası olacağını ileri sürer. Son olarak, modern dönemde edebiyat, tiyatro, sinema ve televizyon gibi araçlar sayesinde mitlerin varoluşsal yönünün güçlü bir şekilde geliştirildiğini zikreder. [848]

İnsanların, nasıl var olduklarıyla ilgili hikayeler bulma dürtüsüne sahip olduğunu söyleyen Smart, mitleri insanların kimlik duygusunu besleyen yiyeceğe benzetir. Mitler aracılığıyla insanın görülmeyen alemle (Tanrı, Dharma, Tao ve Nirvana gibi) ilgili kimliğini ve kaderini gördüğünü, bu nedenle mitlerin, görülmeyeni görülen (semboller) aracılığıyla tahayyül etme şeklindeki bir dürtüyü insanda açığa çıkardığını belirtir. Bunun sonucunda mitlerin insanları, hisleriyle evrenin ve geçmiş ile geleceğin kesiştiği bir noktaya ulaştırdığını dile getirir. [849]

D. Doktrinel ve Felsefi Boyut

Smart, dördüncü boyut olarak, doktrinel ve felsefi boyutu ortaya koymuştur. Ona göre bu boyut mitolojik boyutun temelini oluşturmaktadır ve inançlarla ilgilidir.[850] Bir din genellikle bir doktrinler sistemine sahiptir. Örneğin; Hıristiyanlık'ta dünya Tanrı'ya dayandırılır. Tanrı birde üç olandır. Bu üçlük Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. İsa Mesih hem Tanrı hem de insandır. Bunlar Hıristiyanlığın doktrinel boyutunun bir parçasıdır. Bu doktrinler Hıristiyanlara Tanrı'nın doğası, dünya ve insanla olan ilişkisi hakkında bilgi verir.[851]

Bir dinin teolojisinde ifade edilen mitoloji ve sembolleri birbirinden ayırmanın her zaman kolay olmadığını söyleyen Smart, bu nedenle doktrinlerin, mitolojik veya sembolik olarak ifade edilen dini inanç ve ibadetleri sistemleştirme, netleştirme ve akli

[847] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 157-158; *The World's Religions,* s.111.
[848] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 165.
[849] Smart, *Worldviews,* s.95; *Beyond Ideology,* s.129.
[850] Smart, *Religions of Asia*, s.23; *The Phenomenon of Religion*, s.43; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.162.
[851] Smart, *Worldviews,* s.7; *Religions of The West,* s.18.

olarak izah etme teşebbüsleri olduğunu ifade eder. Teolojinin, tabii olarak sembol ve efsaneleri kullanmak zorunda olduğunu söyleyen Smart, bu nedenle mitolojik ve doktrinel boyutlar arasını kesin çizgilerle ayırmanın kolay olmadığını belirtir. Smart, dünya dinlerinin varlıklarını sürdürebilmelerinin büyük oranda tutarlı doktrinler ile realiteyi bir bütün olarak sunabilmelerine bağlı olduğunu ifade ederek, Hıristiyan teologu Thomas Aqinuas'ın (1225-1274) yaratılış risalesi ile Tekvin'in yaratılış kıssaları arasındaki açık farkı bu duruma örnek olarak verir.[852]

Smart, mitolojik boyutu destekleyen doktrinel boyut için, Hıristiyanlık'ta İsa'nın yaşam hikayesinin ve komünyon ritüelinin, hem bir inkarnasyon (Tanrı olarak İsa) fikrini hem de bir Tanrı'ya inancı içerisinde barındıran trinity (teslis) doktrinini örnek olarak verir. Bu doğrultuda, erken dönem Hıristiyanlık ve Greko-Romen dünyanın felsefi ve zihinsel mirasıyla karşılaşmasıyla, İsa Mesih'in nasıl hem Tanrı hem de insan olabildiği, lütuf kavramı, Tanrı'nın doğası ve yaratılışın nihai anlamı hakkındaki tartışmalarla beraber Hıristiyanlığın doktrinel boyutunun daha teferruatlı hale geldiğini belirtir.[853]

Dinlerin doktrinleri bağlamında Batı'da yapılan karşılaştırmalı din araştırmalarında teizmin örnek kabul edilerek bütün dinlerin incelenmeye başlanmasını eleştiren Smart, Budizm'de teist unsurların bulunmasına rağmen özelikle Theravada Budizmi'nin teizmden farklı olduğunu ifade eder. Smart kendisinin de iştirak ettiği 1991 yılındaki bir toplantıda Tibet Budizmi'nin ruhani lideri Dalay Lama'nın *"Biz Budistler ateistiz."* sözüne atıfta bulunarak ateizm'de maneviyatın söz konusu değilken Budizm'de Nirvana gibi manevi kaynakların ve hedeflerin mevcut olduğunu söyler. Smart, Budizm'in iki ana mezhebinden birisi olan Theravada Budizmi'nin açık olarak ateist olduğunu ancak Mahayana Budizmi'nin Tanrı ve tanrılara atıfta bulunduğunu söylese de, Budizm'in özellikle erken dönemi çerçevesinde Tanrı inancına yer vermeyen bir din olduğunu ortaya koyar. Aynı durumun Caynizm gibi dinler için de geçerli olduğunu ifade eder.[854]

Batılı din bilimcilerinin dinleri monoteist, politeist, animist veya başka bir şekilde değerlendirme yönünde eğilimlerinin olduğunu söyleyen Smart, teistik olmayan dinlerde Tanrı'nın olmazsa olmaz bir unsur olmadığını ve kimi zaman belli bir kozmolojiyle

[852] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.429; *The Religious Experience of Mankind,* s.19; *The Yogi and the Devotee*, s.59.
[853] Smart, *The World's Religions,* s.15.
[854] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 27-28; "Theravada and Processes: Nirvana as a Meta-process", *Pali Buddhism*, Ed. Frank J.Hoffman-Deegalle Mahinda, Richmond: Curzon Press, 1996, s.203; *Ninian Smart on World Religions- II,* s.20; *Beyond Ideology,* s.11; *The Yogi and the Devotee,* s.24.

beraber bu dinlerin doktrinel anlayışı içerisine tesadüfen girdiğini ifade eder. Örnek olarak, modern dönemde Budistlerin bir anlamda tanrılardan vazgeçerek onları mitolojik unsurlar olarak görmelerini verir. Bu doğrultuda doktrinlerin odağı olan Tanrı anlayışlarını ifade etmek için mevcut kavramların yetersizliğine dikkat çeken Smart, bu amaçla yeni bir terminolojinin oluşturulması gerektiğini belirtir. Bu noktada Hint felsefesi alanında Max Müller'den sonra en önemli Alman bilim adamı olarak görülen Heinrich Robert Zimmer'in (1890–1943) ne teist ne ateist ancak bunların ötesinde olan düşünce sistemlerini ifade etmek için kullandığı "transteizm" *(transtheism)*[855] kavramına atıfta bulunarak, ondan daha kapsamlı olduğunu düşündüğü "transpoliteizm" *(transpolytheism)*[856] kavramını kullanmayı teklif eder. Smart, *transpoliteistik* kavramıyla pek çok Tanrı'nın olduğu ancak en yüce varlığın veya hedefin bunların hepsini aştığı kademeli inanç sistemlerini ifade etmeye çalışarak, Budizm için en uygun kavramın bu olduğunu söyler.[857] Budizm'in esasında tanrıların varlığını değil onların kurtarıcılığını reddettiğini söyleyen Smart, bu dinin kutsal metinlerinde yer alan ve *"Tanrı tanrıların üstündedir.*" anlamına gelen Pali dilindeki *"devatideva"* ifadesinin bu kategoriye yönelik bir tavır ortaya koyduğunu ifade eder.[858] Bu bağlamda özellikle Theravada Budizmi'ne odaklanan Smart, bu dini geleneği "*transpoliteistik ateizm"* olarak nitelendirir.[859]

Smart, Tanrı anlayışlarından biri olarak, varlıkların çokluğu karşısında birliğini ifade eden *monizm*'in teizme karşı bir alternatif olduğunu dile getirerek, Tao'nun kontrolündeki tek bir dünyanın mevcudiyetini, Hint geleneğinde mutlak varlık ile

---

[855] Smart, bu kavramı, teizme uygun olan kişisel bir tanrının ötesindeki bir mutlağa inanç olarak tanımlar. Bkz. Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. xxvii.

[856] Smart bu kavramı, tanrılıklarını reddetmeksizin yüce bir varlığın tezahürleri olarak görülen tanrıların ötesindeki ilahi varlığa veya bir mutlağa inanç olarak tanımlar. Bkz. Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. xxvii.

[857] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 34; "Problems of the Application of Western Terminology to Theravada Buddhism, with Special Reference to the Relationship between the Buddha and the Gods", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.115; "Buddhism and the Death of God", Eight Montefiore Memorial Lecture delivered on 5 February 1970, University of Southampton, s.11; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.158; Teizm ve politeizm gibi kategorilerin Batı kaynaklı olduğunu belirten Smart, batılı büyük dinlerde Tanrı kavramının anahtar bir kavram olduğunu dile getirir. Ancak, bu kategorizasyonun Budizm'e uygun olmadığını söyleyerek, Theravada Budizmi'nin teistik olmayan dinler için en önemli örneklerden birisi olduğunu ortaya koyar. Smart, "Buddhism, Sri Lanka and the Prospects for Peace", s.151; *Ninian Smart on World Religions- II*, s.171.

[858]Smart, "The Work of the Budda and the Work of Christ", s.160; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.127; "Buddhism and the Death of God", s.11; *Ninian Smart on World Religions- I*, s.158; *Religions of Asia*, s.100; *The World's Religions*, s.67; *The Phenomenon of Religion*, s.94, 105.

[859] Smart, "The Dramatic Effect of the Buddha on Western Theories of Religion", s.323; *Ninian Smart on World Religions- II*, s.25; Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.69; "Atheism", *DCR*, s.112.

evrenin ve ruhların birliğini ifade eden Brahmasutra/Vedantasutra felsefesini [860] ve İbn-i Arabi'nin vahdet-i vücud (varlıkların birliği) öğretisini bu kapsamda değerlendirir.[861] Dinlerin yaşam, dünya, geçmiş ve gelecek hakkında hikayelere sahip olmaları nedeniyle güçlü bir doktrinel yöne sahip olduğunu söyleyen Smart,[862] doktrinlerin fonksiyonlarını şu şekilde ele alır:

1. Doktrinler yeni bir dünya görüşünün şekillenmesine yardımcı olabilir. Bu durum doktrinlerin *"tutumsal fonksiyonu"* olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Budizm'de evrende karşılaşılan her şeyin geçici ve varlıksal bir mesaja sahip olduğu önermesinden hareketle insanın kurtuluşa/özgürlüğe ulaşabilme amacıyla dünyaya yeni bir tarzda bakması gerektiği çeşitli şekillerde bildirilir. Bu noktada, doktrinlerin insanlara rehberlik ederek onları harekete geçiren pratik bir anlama sahip olduğu söylenebilir.[863]
2. Doktrinlerin aşkın ile dünya veya dünya içindeki bazı özellikler arasındaki ilişkiyi açıkladığı ifade edilebilir. Bu durum doktrinlerin *"açıklayıcı fonksiyonu"* olarak isimlendirilebilir. Örneğin, Hinduizm'de Tanrı Vişnu'nun avatarı olan Krişna'nın sokaklarda gezmesi nedeniyle sadece dünyaya ait bir figür olarak görülmesi karşısında doktrinler, böyle figürlerin *ötesinde* veya dünyada gerçekleşen bütün olayların *arkasında* ve *içinde* aşkın/evrensel bir şeyin olduğunu vurgular. Bu aşkın/evrensel şeyin kutsal kitaplarda, mitlerde ve ritüellerde semboller ve benzetmelerle ifade edilirken doktrinlerde sistematik olarak izah edildiği söylenebilir.[864]
3. Doktrinler dinlerin tarihi hikayelerinde, vahiylerinde veya kutsal metinlerinde yer alan çelişkileri bertaraf etmek için uzlaştırıcı bir açıklama ortaya koyabilir. Bu durum doktrinlerin *"uzlaştırıcı fonksiyonu"* olarak isimlendirilebilir. Örneğin; Hıristiyanlığın bir Tanrı'ya imanı vurgulayan Yahudilik'ten neşet etmesine ve Roma imparatorlarının tanrılığını reddetmesine rağmen İsa'nın Tanrı olarak kabul edilmesinin bir gerilimi ortaya çıkarmakla birlikte trinity (teslis) doktrini, bu gerilimi bertaraf etmek için Tanrı'nın birliğini izah etmeye çalışır.[865]

[860] Smart, "Brahmasutra", *DCR*, s.151-152.
[861] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 48; *Reasons and Faiths*, s.33; *The Religious Experience of Mankind*, s.52-521.
[862] Smart, *Worldviews*, s.96.
[863] Smart, *Worldviews*, s.98-99; *Dimensions of the Sacred*, s.56.
[864] Smart, *Worldviews*, s.97; *Dimensions of the Sacred*, s.56.
[865] Smart, *Worldviews*, s.97; *Dimensions of the Sacred*, s.56.

4. Doktrinlerin diğer bir fonksiyonu cemaati/toplumu tanımlamasıdır. Bu doktrinlerin *"tanımlayıcı fonksiyonu"* olarak isimlendirilebilir. Yahudi cemaatinin/toplumunun ırka dayalı olarak tanımlanması karşısında Hıristiyanlığın kredosu (inanç ilkeleri) bağlamında tanımlanması bu fonksiyon için bir örnektir. Bütün dini geleneklerde inananları tarafından kabul edilen bazı inanç şemaları topluma/cemaate şeklini verir. Ayrıca bu fonksiyon ritüel ve sosyal boyutla birebir ilgilidir.[866]
5. Doktrinlerin veya felsefi şemaların apolojik (savunmacı) bir fonksiyonu vardır. Bu "*yanıtlayıcı fonksiyon"* olarak isimlendirilebilir. Batılı ve sömürgeci düşünceye tepki şeklinde, modern Hint ve Budizm felsefesinin yeniden şekillenmesi bu fonksiyon için örnek verilebilir.[867]
6. Doktrinler, modern kozmoloji ve biyolojide meydana gelen değişimlerde olduğu gibi bilgide meydana gelen değişimlerin ortaya çıkardığı çelişkileri bertaraf etme fonksiyonuna sahiptir.[868]

Bu boyuta doktrinel ismiyle beraber felsefi boyut adını veren Smart'a göre, doktrinler geliştiren bir dinin felsefi düşünce ve tartışmayı içermemesi kaçınılmazdır. Smart, Hindistan'da dünya görüşü ve bakış açısı gibi anlamlara geldiğini ifade ettiği felsefeyi, dünya hakkında kapsamlı bir değerlendirme yaparak bir dünya görüşü ortaya koyabilmek için insanın tecrübe ve bilgisini ortaya koyması olarak tanımlar. Bu doğrultuda Din Felsefesi anlayışının gelişerek seküler ve dini görüşleri kapsayacak şekilde dünya görüşleri felsefesi haline geldiğini ifade eder. [869] Bu doğrultuda, eğitimli insanların çoğaldığı bu dünyada önemli bir fonksiyon görebilmesi için bütün dinlerin felsefelerini ortaya koymalarının bir gereklilik olduğunu ileri sürer.[870]

Antik dünyada, felsefenin bir tür bilgelik aracı olarak kullanıldığını ve bu doğrultuda Platonculuk ve Stoacılık gibi bazı felsefelerin dini dünya görüşü olarak işlev gördüğünü dolayısıyla modern dünyada olduğu gibi din ve felsefe arasında büyük bir farkın olmadığını belirten Smart, modern felsefenin ortaya koyduğu dünya görüşlerinin din sayılıp sayılamayacağıyla ilgili üç temel noktaya dikkat çeker. Bunlardan birincisi; dünya görüşlerinden bazılarının dini geleneklerin kalbinde yer alan mitlerden veya dini

[866] Smart, *Worldviews,* s.101; *Dimensions of the Sacred*, s.57.
[867] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.56-.57.
[868] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.57.
[869] Smart, *Worldviews*, s.99, 112; "The Philosophy Worldviews: The Philosophy of Religion Transformed", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press,1986, s.74.
[870] Smart, *Religions of The West,* s.19.

tecrübelerden ziyade felsefenin karışık düşünce sürecinden ortaya çıkması nedeniyle bütün dünya görüşlerinin dini olmamasıdır. İkincisi; felsefenin sonuçlarının bir hareket veya organizasyonu şekillendirebilecek bir inanç sistemini ortaya koyma gücüne sahip olmamasıdır. Üçüncüsü; modern dönemde felsefenin daha çok teknik ve analitik bir rol üstlenmesidir. Dolayısıyla Smart'a göre, günümüz felsefesi geçmişten farklı olarak insani değerler ve ahlaki tartışmalardan uzak durduğu için bir dünya görüşü ortaya koymaktan oldukça uzaktır.[871]

Doktrinlerin fonksiyonlarını ortaya koyarak, bunları doğruluk-yanlışlık testine tabi tutmaktan uzak duran Smart, doktrinlerin yapısını ifade etmek için *"doktrinel sistem"* yerine *"doktrinel şema"* tabirini kullanmayı tercih eder. Bu tabiri bir dinin veya seküler hareketin, tabiri caizse bir şemanın içerisine dokunan doktrinler bütününe işaret etmek için kullandığını ifade eden Smart, bu bağlamda sistem kavramını kalıplaşmış bir terim olarak gördüğü için kullanmadığını belirtir. Smart'a göre din, "öklid teorisi" gibi tam anlamıyla sistematik değildir ve bu nedenle sadece bir sistem olarak ifade edilemez.[872]

Şema kavramı bağlamında doktrinlerin değişkenliğine işaret eden Smart, doktrinlerin birbirlerinin anlamını etkilediğini ifade eder. O, Hıristiyanlık'ta İsa'nın Tanrı olduğu doktrini bağlamında İncil'de yer alan*"Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı."*[873]sözlerine atıfta bulunarak söz ile İsa'nın özdeş görülmesini bir şemadaki ana öğenin diğer öğeleri etkilemesine örnek olarak verir. Doktrinel şemaların organikliğine dikkat çeken Smart örnek olarak; organik olan A şemasının bir tür değişken organizma türü olarak düşünülmesine ve onu anlamak için her bir parçasının kendi bağlamında ele alınmasının önemine dikkat çeker. [874]

Din ile oyun arasında aile benzerliği kavramı bağlamında bir karşılaştırma yapan Smart, öncelikle her oyunda bir kurallar şemasının mevcut olduğunu dile getirir. Sonra futbol ile hokey arasında amaç farklılığıyla beraber puan elde etmek için bazı kurallara sahip olmalarının ortak olduğunu ifade ederek, bu benzerliğin dinlere de uygulanabileceğini ileri sürer. Dinlerin sahip olduğu her bir şemanın yegane olduğunu söyleyen Smart, Hıristiyanlığın yegane olduğunu çünkü bu dinin İsa Mesih'in mitolojik

[871] Smart, *Worldviews,* s.99-100; *Religions of The West,* s.18.
[872] Smart, *Worldviews,* s.101; "The Comparative Logical Analysis of Religious Doctrines", *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia dele Religioni*, G.C Sansoni, Florence,1956, s. 489; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.23; "Does a Universia Standard of Value Need to be Higher-Order?", *Science and Absolute Values,* Vol. I, Proceedings of the Third International Conference on the Unity of Sciences, London, New York: Internatioanl Cultural Foundation, 1974, s.592; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.309.
[873] Yuhanna:1/1.
[874] Smart, *Worldviews,* s.102; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.842.

hikayesini yansıtan özel bir şemaya sahip olduğunu belirtir. Diğer taraftan Yahudiliğin şemasında İsa Mesih'in hikayesine yer verilmemesine rağmen, şeriatın farklı bir yöntemle ele alınması bakımından yeganelik taşıdığını dile getiren Smart, iki dini geleneğin kimi zaman birbiriyle örtüşmesine ve bazı benzerlikler taşımasına rağmen her ikisinin de kendine has bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla dinlerin kendi özel bağlamlarında değerlendirilmesini doktrinlerin "yatay yönü"; doktrinlerin tecrübi ve ritüel boyutlarla ilişkileri bağlamında açıklanmasını ise "dikey yönü" olarak tanımlar.[875]

Doktrinlerin felsefi bir yöne sahip olduğunu ve onların şekillenmesinde felsefi düşüncelerin etkili olduğunu belirten Smart, bu bağlamda Hıristiyanlık'ta özellikle Hellenistik felsefenin etkilerinin açıkça görülebileceğini söyler. Örneğin ona göre; Hıristiyanlık'ta felsefeye karşı fideizmi savunan kilise babalarının mevcudiyetiyle birlikte "logos doktrini" önceki felsefelerden ödünç alınarak geliştirilmiş bir doktrindir. Ayrıca Hıristiyanlığa ait pek çok doktrinde felsefenin kelime dağarcığına ait kavramlar kullanılmıştır.[876] Bütün büyük dinlerin doktrinlerinde felsefi yönün mevcudiyetine işaret eden ve *World Philosophies (Dünya Felsefeleri)* adlı eserinde bu felsefi yönü ele almaya çalışan Smart, İslam'la ilgili değerlendirmelerde bulunur. Smart, felsefi açıdan İslam'ın büyük bir çeşitliliğe ve zenginliğe sahip olduğunu düşünür. Bu doğrultuda Aristoculuğun fikirlerine karşı savunmacı pozitivist bir yaklaşım benimsediğini düşündüğü el-Eşari'yi (874-935), Latince konuşan dünyadaki tartışmalar üzerinde oldukça etkili olduğunu belirterek, Batı'da Averroes olarak tanındığına işaret ettiği İbn Rüşd'ü (1126-1198) ve İbn-i Arabi'nin (1165-1240) görüşlerine karşı duran ancak rasyonalistliğinin zamanla zayıfladığına dikkat çektiği Mutezile'yi bu bağlamda değerlendirir.[877]

Smart, Yahudilik ve Hıristiyanlığa kıyasla İslam'ın organik bir yapı olarak pratik ve inanç temellerinin daha kısa zamanda peygamber döneminde şekillendiğini ancak onun vefatından sonra farklı kültürlerle karşılaşılması sonucu ortaya çıkan bazı problemleri çözmek için üç geleneğin ortaya çıktığını belirtir. Bunlar; Grekçe logos anlamına gelen kelam, sufizm ve Grekçe'den felsefe kelimesini ödünç alarak kullanan ve ilahi vahye dayanan İslami felsefedir.[878] Kelamın pek çok tartışma konusunu felsefi bir tarzda ele aldığını dile getiren Smart, Tanrı ve insan iradesi ilişkisinin kelam geleneğinde felsefi bir tarzda tartışıldığını dile getirir. Sufizm'in ise kelam ve felsefe kategorileri

[875] Smart, *Worldviews,* s.102-103.
[876] Smart, *World Philosophies,* s.147; *Backround to The Long Search,* s.17.
[877] Bkz. Smart, *World Philosophies,* s.158-182.
[878] Smart, *World Philosophies,* s.158; *The Religious Experience of Mankind,* s.540-541.

altında değerlendirilebilecek pek çok materyalin yardımına başvurduğunu ifade eder. İslam dünyasında felsefenin hellenistik kültürle karşılaşılmasıyla beraber ortaya çıkmaya başladığını belirten Smart, Arap düşünürlerin Grekçe felsefi metinleri tercüme etmelerinin ve Abbasi halifesi Me'mun'un Bağdat'ta bilimsel ve felsefi bir akademi kurmasının felsefenin İslam dünyasındaki gelişimini hızlandırdığını vurgular. Bu doğrultuda Aristo'nun İslam entellektüel kültürü üzerinde en etkili felsefeci olduğunu dile getirir.[879]

Smart, Hint dinlerinin doktrinel-felsefi boyutu için yeniden doğum veya reenkarnasyon temasının önemli bir öğe olduğunu belirtir. Yaşayan her varlığın pek çok defa yeniden yaşam bulmasını ifade eden bu inanca göre, kişinin kendi kaderini eylemleri aracılığıyla tayin etmesinin *"karma (eylem) kanunu*",[880] insanın içerisinde yer aldığı varoluş döngüsünün *"samsara"*,[881] büyük gayretler sonucunda samsaradan kurtulmanın *"mokşa"*[882] olarak isimlendirildiğini ifade eder. Bu tarz kurtuluşun Budist gelenekteki karşılığının *"nirvana"* ve Caynist gelenekte *"kevala"* olarak adlandırıldığına işaret eder. Samsara sürecinde yaratıcı olarak Tanrı'nın ima edildiğini ancak onun bütün tanımlamaların ötesinde yer alan şey olarak kabul edildiğini söyleyen Smart, tarif edilemeyen Brahma'nın bir kişi olarak ortaya çıkan Tanrı'nın da ötesinde yer aldığını ifade eder. Dolayısıyla bu gelenekde, her bireyin içinde bulunan benlik veya *atman* (ruhun içsel yönü) ile uyumlu ilahi olanın daha yüksek bir yönünün olduğu kabul edilir. Bu doğrultuda kişinin kendi içine yönelerek ve meditasyon uygulayarak içsel benliğini tecrübe edebileceğine ve aynı zamanda ilahi bir varlıkla (Brahma) bütünleşmeyi başarabileceğine inanılır. Bu noktada Smart, Hindistan'daki farklı inanç formlarında Tanrı inancına yer verilmemesine ve kurtuluşun onunla ilişkilendirilmemesine rağmen Tanrı'nın yalnızca yeniden doğum döngüsünde yer almadığına dikkat çeker.[883]

Smart, İslam'ın doktrinel boyutunu şu şekilde açıklar: "İslam'ın en önemli tarafı evrenin yaratıcısı olan Tanrı'nın birliğidir. İnsanlar, kendilerine sınırsız nimetlerin verildiği dünyanın halifeleridir. Kuran'da farklı vurgular bulunmasına rağmen en yaygın kanaat Tanrı'nın insanın bütün kaderini tayin ettiğidir. Kuran'ın Tanrı'nın ebedi sözü olduğuna inanılır. Müslümanlar Tanrı'nın doksan dokuz isminin olduğunu ileri sürmekle

[879] Smart, *World Philosophies*, s.159; *The Religious Experience of Mankind,* s.508-511.
[880]Smart, "Karma", *DCR*, s.392.
[881] Smart, "Samsara", *DCR*, s.554.
[882]Smart, "Moksa", *DCR*, s.429-430.
[883] Smart, *The World's Religions,* s.49; *Religions of Asia*, s.40; "Gods (Hindu)", *DCR*, s.308-309.

birlikte üç ayrı Tanrı anlayışını veya Hıristiyanlığın üç Tanrı doktrinini kınarlar ve reddederler. Doksan dokuz isim, merhametli anlamındaki "el-rahman" ile başlar. Diğer isimler arasında en öne çıkanları ise, "el-hafız" (koruyucu), "el-hak" (gerçek), "el-kadir" (güçlü) ve "el-raşid" (yönetici)'dir.[884] Kuran vahyinin ana esasları İslam'ın beş esası[885] olarak şu şekilde özetlenir: Tanrı'ya, meleklere, vahyedilmiş kitaplara, Tanrı'nn elçilerine ve insanların yargılanacağı en son güne inanmaktır."[886]

Smart'a göre, her halükarda bütün büyük dinlerde doktrinlerin önemli bir rolü vardır. Çünkü er ya da geç bir inanç sosyal gerçekliğe uyum sağlamak zorundadır. Dinler tarihçilerinin doktrinlerin ve kutsal metinlerin önemini abartmaya eğilimli olduğunu ifade eden Smart, bunun çok şaşırtıcı olmadığını zira geçmiş dinler hakkındaki bilgilerin çoğunun kaynağının bilimsel otorite sayılan seçkin kişiler tarafından ortaya konmuş dokümanlar olduğunu belirtir. Smart, Hıristiyanlık'taki doktrinel tartışmaların büyük ölçüde toplumun ayrışmasına neden olduğu için genelde dinler tarihçilerinin bu ateşli konular üzerinde durduğunu ifade etse de, günümüzde mitin sembolik ve psikolojik gücüne vurgu yapan din adamlarının dinin temel akli bileşenlerini/doktrinlerini göz ardı ettiklerini düşünür.[887]

Dinlerdeki doktrinel boyut bağlamında yaratılış fikrinin benzerliğine dikkat çeken Smart, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, teistik Hinduizm, Taoizm, Konfüçyüşçülük, Sihizm, Zerdüştilik ve çeşitli Afrika dinlerinde dünyanın ilahi bir varlık tarafından yaratıldığına yönelik inançların mevcutken Budizm ve Caynizm'de böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade eder. Ancak, antik ve modern dinlerde insan yaşamıyla ilgili önemli farklılıklar olduğuna dikkat çeken Smart, yeniden doğum ve reenkarnasyon gibi inançların bazı dinlerde mevcutken diğerlerinde mevcut olmadığını dile getirir.[888]

---

[884] Smart, *The World's Religions,* s.95; *Religions of Asia*, s.145; *Choosing a Faith*, s.31; *Background The Long Search*, s.161.

[885] Smart, İslam literatüründe, "Allah'a, Meleklere, Kitaplara, Peygamberlere, Ahiret Gününe, Kaza ve Kadere İman" olarak bilinen altı maddelik, "İman Esasları" veya "İmanın Şartlar"ı tabiri yerine "İslamın Beş Esası" tabirini kullanmayı tercih eder ve bunları beş maddede sayarak, "Kaza ve Kadere İman" esasına yermez. Bu bağlamda İslam geleneğinde kadere inanmamakla ilgili Mutezile mezhebinin meşhur olduğu, Şiiliğin de bu mezhebin görüşleri doğrultusunda iman esasları arasında "Kaza ve Kadere İman"a yer vermediği ve Smart'ın bu anlayışı takip ettiği görülmektedir. Türkiye'de ise özellikle kelamcı Hüseyin Atay, Kadere İmanın Kuran'da yer almadığı düşüncesinden hareketle, İman esaslarını beş madde olarak ele alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Kuran'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay ve Atay Yay., 1998.

[886] Smart, *World Philosophies*, s.158; *Religions of The West,* s.186.

[887] Smart, *The World's Religions,* s.15; *Religions of Asia*, s.23-24; *Religions of The West,* s.19.

[888] Smart, *The World's Religions*, s.582; *The Religious Experience of Mankind*, s.673; *Religions of Asia*, s.166; *The World's Religions*, s.104.

İnsanların dinin gerçekliğiyle ilgili görüşleri ne olursa olsun, insanın dünya görüşlerinin bir boyutu olarak doktrinlerin öneminin inkar edilemeyeceğini dile getiren Smart,[889] pek çok etnik, teknolojik açıdan ilkel ve okuryazarlığın olmadığı kültürlere ait dinlerde biçimsel/resmi olarak doktrinlerin açıkça ifade edilmediğini belirtir.[890]Ayrıca Smart, doktrinler olmaksızın, mitlerin peri hikayeleri veya masallar; tecrübenin sadece psikolojik öğeler haline gelebileceğine dikkat çekerek, özellikle bu boyutlar arasında organik ilişkilerin varlığına işaret eder.[891]

E. Ahlaki (Etik) ve Yasal (Hukuki) Boyut

Smart, beşinci boyut olarak ahlaki ve yasal boyutu ortaya koyar. Ona göre Yahudilik'te ve İslam'da inananların nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili hukuki kurallar koyan ahlaki bir yapı daha baskındır. Ancak diğer geleneklerde hukuki kurallar daha az önem arz etmekle birlikte mitlerden ve doktrinlerden etkilenen ahlaki bir yapıları da mevcuttur.[892] Dinlerin ortaya koyduğu hukuki gerekliliklerle ahlaki kuralların arasında net bir çizgi çizmenin zorluğuna dikkat çeken Smart, hukuki sistemlerin toplumdan topluma farklı roller üstlense de genel olarak ahlaki değerlerin bu sistemlerin içerisine yerleştirilmiş olduğunu düşünür. Örneğin ona göre; hem manevi hem de dünyevi bir hayat modelini ortaya koyan İslam'daki hukuk sistemini ifade eden şeriat, açıkça hem bütün toplumu düzenlemeyi amaçlamakta hem de bir Müslümanın kendi konumunu bu toplum içerisinde belirlemektedir.[893]

Etiğin birey davranışıyla ilgilendiğini söyleyen Smart, ahlak ve etiği aynı anlamda kullanır.[894] Ona göre tarih boyunca bütün dinler genellikle bir ahlak yasasıyla ilişkilidir. Ahlaki kurallar bireyin davranışlarıyla ilgilidir ve çoğunlukla da toplumda hakim olan dine ait ahlaki kurallar cemiyeti kontrol eder. İnsanlar sahip oldukları bir takım normları ve değerleri kolay kolay bırakamazlar. Bazen de belli bir toplumdaki hakim inanç sistemince belirlenen bu standartlar, o cemiyetin bütün birimleri tarafından kabul edilmeyebilir.[895]

Smart'a göre, hem mitolojik hem de doktrinel boyut nihai kurtuluşu telkin eden ve dünya görüşünü şekillendiren dini geleneklerin değerlerini etkiler. Bir geleneğin ya da

[889] Smart, *Worldviews,* s.113.
[890] Smart, *Religions of Asia,* s.28.
[891] Smart, *Yogi and the Devotee*, s.60.
[892] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.43; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.162.
[893] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.197.
[894] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.178.
[895] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.429; *The Religious Experience of Mankind,* s.19.

alt-geleneğin kendi bünyesinde yer alan yasa/hukuk, dinin ahlaki boyutu olarak isimlendirilir. Örneğin; Budizm'de beş erdem/emir olarak bilinen bazı bağlayıcı evrensel kuralların ve rahip ve rahibelerin yaşamlarını kontrol etmek için tanzim edilmiş kuralların mevcudiyeti veya Yahudilik'te ilahi varlık tarafından emredilmiş on emir ve altı yüz on üç *mitsva* (kural) bulunması bu boyut için örnektir. Ahlaki boyut ayrıca ritüel boyutun bir parçasıdır. Örrneğin bir dinlenme günü olarak Şabat'a uyma emri aynı zamanda sinagoga gitmek ve temizliği muhafaza etmek gibi bazı kutsal uygulamaları da içerir.[896] Aynı şekilde, İslami yaşam geleneksel olarak hukuk/şeriat tarafından kontrol edilir. Hem siyasi hem de dini olarak toplumu şekillendiren hukuk/şeriat aynı zamanda bireysel ahlaki yaşamı şekillendirerek, günlük ibadetlerin yapılmasını ve fakirlere zekat verilmesini, evlilik ve banka sistemleri gibi çeşitli organizasyonların oluşturulmasını emreder. Diğer geleneklerde hukuk sistemi daha az bağlayıcı olabilirse de, zikredilen geleneklerde doktrinel ve mitolojik boyuttan etkilenen bir ahlak kendisini gösterir. Örneğin, Hıristiyanlık inancında ahlaki tavrın merkezi sevgidir. Bu durum İsa'nın *"Komşularını kendin gibi seveceksin."*[897] emrinden kaynaklanmaz. Bu sevgi anlayışı, İsa'nın insanlara olan sevgisinden dolayı kendi hayatını feda etmesiyle ortaya çıkar.[898]

Smart'a göre; dinin ahlaki boyutu hem diğer boyutlar tarafından şekillendirilmekte hem de onları şekillendirmektedir. Örneğin Yahudilik'te, peygamberlerinin yaşadığı *numinous* tecrübeyle gizemli, iyi ve dinamik bir Tanrı'ya vurgu yapılır ve ahlaki anlayışları bu bağlamda şekillenir. Bu ahlaki anlayışta kurbanla beraber pişmanlık ve Şabat'a uymakla beraber yapılan işlerde dürüst olunması istenir. Budizm'de ise, yaşanılan *mistik* tecrübeyle barışa ve saf bilinçliliğe vurgu yapılarak, ahlaki anlayış içsel aydınlanmayla beraber yaşayan her şeye zarar vermeme bağlamında şekillenir.[899]

Smart'a göre; Budizm, Hinduizm ve Caynizm'in mensupları reenkarnasyona inanmaları nedeniyle ahlaka yönelik özel bir tavra sahiptir. Çünkü bu dinlere göre bir insan, hayvan veya böcek olarak yeniden doğabileceği için diğer canlılarla birlik olma duygusuna sahip olmalıdır. Batılı dinlerde hayvanların ruhsuz kabul edilmesine karşı Hint geleneklerinde diğer canlılara karşı saygının daha fazla ahlaki bir gereklilik taşıdığını ifade eden Smart, Batı'da modern dönemde hayvanlara ve çevreye karşı

[896] Smart, *The World's Religions,* s.18; *Dimensions of the Sacred*, s.199; *The Religious Experience of Mankind*, s.400; *Religions of Asia*, s.24; *Religions of The West*, s.15.
[897] Matta:22/39.
[898] Smart, *The World's Religions,* s.19; *Dimensions of the Sacred*, s.210; *The Religious Experience of Mankind*, s.491-492.
[899] Smart, *Worldviews*, s.114; *The World's Religions,* s.582.

duyarlılığın (balina ve leoparları koruma kampanyaları gibi) artmasını Doğu kültürünün Batı kültürü üzerindeki etkisi olarak kabul eder.[900]

Ahlaki boyutun dinlerin öne çıkardığı ideal insan tiplemelerinden etkilendiğini dile getiren Smart, Hıristiyanlık'ta İsa ve azizlerin, Budizm'de Buda'nın, İslam'da (Hz.) Muhammed'in, Hinduizm'de Rama ve Krişna'nın, Taoizm'de Lao Tzu'nun ve Konfüçyüsçülük'te Konfüçyüs'ün bu bağlamda öne çıkan şahsiyetler olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, ahlaki boyut tecrübi, doktrinel ve mitolojik boyutlarla yakından ilgilidir. [901]

Smart, doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyutun bir inanç ağını şekillendirdiğini ve bu inançların gerçek anlamda sadece tecrübe ve pratik bağlamda anlaşılabileceğini ifade eder. Örneğin Hıristiyan doktrinlerinde bahsedilen Tanrı sadece evreni yaratan değil aynı zamanda kendisine ibadet edilen bir varlıktır. Tanrı'ya ibadet ettikleri zaman içsel yaşamlarında lütuf duygusunu hisseden Hıristiyanlar bazı hareket ve pratikler yaparak Tanrı'nın hikayesine iştirak edebilir. Nitekim Evharistiya ayininde İsa Mesih'in yaşamının son anlarında yaşadıklarını yeniden yaşayabilir, beden ve kanını temsil eden ekmek ve şarabı paylaşmakla onun yaşam gücünü kavrayabilir. Bu haliyle mit, kendisini yeniden canlandıran ritüel eylemlerine birleşiktir ve anlamını inanan kişiye somut bir şekilde nakleder.[902]

Dinlerin ahlaki kuralların kaynağı açısından farklılık gösterdiğini ifade eden Smart'a göre; Yahudilik ve İslam için hukuki kurallar, ilahi olarak tesis edilmiş kanunlar olduğu kabul edilen Tora ve Şeriat'ın bir parçasıdır dolayısıyla bu kurallara itaat etmek Tanrı'ya itaat etmek anlamına gelir. Ayrıca ahlaki kurallar, Yahudilik açısından insan ile Tanrı arasındaki sözleşmenin gereklilikleri olarak kabul edilir. Budizm'de ise ahlaki kuralların kaynağı, nihai özgürlüğü sağlayan *"sekiz dilimli yol"* dur. Dolayısıyla bu dinde Tanrı'ya itaat söz konusu değilken, iyi olmayı gerektiren bir arınma ön plana çıkar.[903] Hinduizm genel olarak ilahi bir varlığa vurgu yapsa da, Budizm ile Tanrı tarafından emredilmiş olmayan evrenin düzenini ifade eden yasayı veya *dharma*'yı paylaşır. Hinduizm'de evrenin düzeninin bir parçası olan ve *dharma* tarafından

[900] Smart, *Worldviews,* s.114-115; *The World's Religions*, s.49, 68-69.
[901] Smart, *Worldviews,* s.115; "Sacred Civilities", Civility, Ed. Leroy S.Rouner, Boston University Studies in Philosophy and Religion, Vol.21, University of Notre Dame, Notre Dame, 2000, s.222; *Smart on World Religions-I,* s.314; *Religions of The West,* s.15.
[902] Smart, *Worldviews,* s.8.
[903] Smart, *Worldviews,* s.117; "Clarity and Imagination as Buddhist Means to Virtue", *Can Virtue Be Taught?,* Ed. Barbara Darling-Smith, Boston University Studies in Philosophy and Religion, Vol.14, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993, s.131-132; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.300-301; *Background The Long Search*, s.59; *Religions of The West,* s.16.

yönlendirilen *kast sistemi* ve *karma* olarak ifade edilen ahlaki yapı görülür. Karma anlayışına göre, ahlaki eylemlerin hem bu dünyada hem de gelecek yaşamda bir takım sonuçları olacağına inanılır. Dolayısıyla bu dinde karma, insanları cezalandıran ve ödüllendiren doğal bir mekanizma görevi görür. Bu doğrultuda Hindular davranışlarının sonuçlarını düşünerek erdemli olmayı amaç edinirler.[904]

Konfüçyüsçülük'te ise metafiziksel ödüllerin önemsiz ancak toplum içerisinde onur sahibi olmanın önemli görüldüğünü söyleyen Smart, bu dinde erdemli olmakla ilgili yapılan telkinlerin bir eğitim projesi haline geldiğini ifade eder. Bu dinin ahlak anlayışı açısından *"li"* kavramının önemine dikkat çeken Smart, bu kavramın uygun davranışı, dini ritüellerle iç içe olan görgü kurallarını ve Konfüçyüs'ün bireylere müreffeh ve dengeli bir yaşantı vadeden ahlaki yaşantısını kapsadığını dile getirir.[905]

Dini inançların ahlak anlayışları üzerinden yapılacak çalışmaların bu inançların farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koyacağını ifade eden Smart, böylesi bir çalışmanın aynı zamanda dinlerin doktrinel, mitolojik ve tecrübi boyutları arasındaki ilişkileri de ortaya çıkarmaya yardımcı olacağını ifade eder. Smart, bu tarz çalışmaların en önemlisi olarak gördüğü James Hasting'in editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Religion and Ethics* adlı eserde, dünyanın her yerinden alınan örnekler çerçevesinde ahlaki görüşlerin ve pratiklerin karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmasını önemsediğini ifade eder.[906]

Smart, dünya dinlerinin üzerinde durduğu bazı problemler ve kavramsallaştırmaya çalıştıkları bazı ahlaki erdemler açısından global bir ahlaka işaret ettiklerini belirtir. Ona göre bu problemler; dinler arasındaki şiddetli çatışmalar, global savaşlar, doğal çevrenin tahrip edilmesi, fakirlik ve ona bağlı olarak ortaya çıkan kötülükler (cahillik, sağlık sorunları vb.), azınlıklara ve bireylere yönelik zulümler, geleneklerin yok olması, manevi boşluk ve anlamsızlığın yaygınlaşmasıdır.[907] Ahlaki erdemler ise; diğer dünya görüşlerine yönelik tolerans ve empatik tavır, manevi özgüven, azınlıklara hoşgörü,

---

[904] Smart, *Worldviews*, s.118; *The World's Religions*, s.49; *Religions of Asia*, s.41; "Ethics (Hindu)", *DCR*, s.266-267.
[905] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.198-199, 212; "Sacred Civilities", s.222; *Smart on World Religions-I*, s.314.
[906] Smart, *Worldviews*, s.116.
[907] Smart, "A Global Ethic Arising from the Epistomology of Religious and Similar Value-Systems", *Religion and the Western Mind*, London: Macmillan, 1987, s.128; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.329.

evrensel kardeşlik ve adalet duygusu, bütün insanlara saygı, anlam sevgisi ve şiddetsizlik tavrıdır.[908]

Büyük dini geleneklerin ahlaki vurguları bakımından pek çok ortaklığa sahip olabileceğini söyleyen Smart, çalmama, yalan söylememe, öldürmeme ve bazı cinsel yaşamlardan uzak durma gibi örneklerin ortaklığına dikkat çekerek bu ahlaki unsurların toplum halinde yaşamanın temel kuralları olduğunu ortaya koyar. *"Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma"* altın kuralına büyük dinlerde vurgu yapılmasının bu durumun en açık delili olduğunu ifade eder. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan *"Onları meyvelerinden tanıyacaksınız."*[909] sözüne atıfta bulunarak ahlaki özelliklerin dinler için önemine dikkat çeken Smart, ahlaki konular detaylandırıldığında dinler arasında oldukça farklılıkların görülebileceğini söyler.[910] Örneğin; cinsel konularla ilgili olarak, Hıristiyanlık'ta genel olarak tek eşliliğe izin verilmesine ve boşanmaya uzun bir dönem boyunca müsaade edilmemesine karşılık, İslam'da tek seferde dört kadınla evlenmeye izin verildiğini ve boşanmanın hukuki sistemi içerisinde yer aldığını ifade eder. Öldürme bağlamında ise, bazı topluluklarda nefs-i müdafaya izin verildiği gibi bazı dinlerde savaşta düşmanı öldürmenin bir vazife kabul edildiğini ve İslam'ın cihad (kutsal savaş) fikri gibi pek çok dini gelenekte savaşın inancı yaymada bir araç olarak görüldüğünü ifade eden Smart, diğer taraftan Kuveykırlar gibi bazı geleneklerin savaşa temkinli yaklaştıklarını belirtir. [911]

Smart, dinlerin akla bakış açıları çerçevesinde uyuşturucu ve içkiyi farklı şekillerde değerlendirdiklerine işaret eder. Budizm'de Nirvana'ya ulaşmak için özbilincin ve zihin açıklığının gerekli olduğu inancı nedeniyle bu tür maddelerin yasak olduğunu belirtir. Smart, ahlaki açıdan nefret, aç gözlülük ve yanılma gibi hisleri uyandıran alkolün Kuran'da kesin bir tarzda yasaklandığını ancak kötülüğünün geçiçi kabul edildiğini çünkü Müslümanlara vaat edilen cennet tahayyüllerinde alkolün de yer aldığını ifade eder.[912]

Smart, Hint dinleri içerisinde özellikle Budizm ve Caynizm'de canlılara zarar vermemeye vurgunun sıklıkla yapıldığını ve bu vurgunun Brahminler üzerinde de etkili

---

[908] Smart, "A Global Ethic Arising from the Epistomology of Religious and Similar Value-Systems", s.129-130; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.330-331; *Choosing a Faith*, s.61.
[909] Matta:7/16.
[910] Smart, *Worldviews*, s.117; *Dimensions of the Sacred*, s.197-198; *Choosing a Faith*, s.49, 80; *The Religious Experience of Mankind*, s.673-674; *Religions of Asia*, s.99; *The World's Religions*, s.64.
[911] Smart, *Worldviews*, s.117; *Dimensions of the Sacred*, s. 200.
[912] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 203; *Background The Long Search*, s.73-74, 192-193; *The Religious Experience of Mankind*, s.494; "Alcohol", *DCR*, s.54.

olduğunu ifade eder. Nitekim bu ahlaki anlayışın Hint dini geleneğinin nüfuz edici bir parçası olan münzevi yaşam ahlakının bir yönü haline geldiğini belirterek, bu gelenekte dünyayı bir anlamda terk ederek bir keşiş veya rahibe olmaya alternatif olarak yaşam için dört aşamalı bir sistemin sunulduğunu ifade eder. Birinci aşama; kişinin evini terk ederek ve bekar kalarak bir brahminden dini bilgileri öğrendiği dönemdir. İkinci aşama; kişinin bir aileye sahip olduğu aile reisliği dönemidir. Üçüncü aşama; kişinin aile ve toplum yaşamını terk ederek inzivaya çekildiği dönemdir. Dördüncü aşama; kişinin kendini tamamen dinine adadığı ve dilencilikle geçimini sağladığı dönemdir. Bu aşamalar sonucunda kişi bir *sadu* veya *sannyasin* olur. Smart, bu yaşam aşamalarının toplum içerisindeki normal bir yaşam haliyle toplum dışındaki münzevi hayatın ahlaki anlayışlarını karşılaştırma imkanı verdiğini ifade eder. Ayrıca günümüzde giderek kişilerin ahlaki ve ritüel gerekliliklerinin yaşamlarındaki özel durumlar tarafından şekillendirilmeye başlandığını dile getirir.[913]

Smart, manevi bir toplum inşa edilmesini irade eden Tanrı inancının özellikle İslam ve Mormonizm'de açık bir şekilde görüldüğünü ifade eder. Nitekim İslam'ı evrensel bir inanç ve siyasi bir program olarak nitelendirir. Toplumda fakirlerin ve hastaların gözetilmesini sağlayan sadaka kurumunun paraya yönelik dini tavırlardan birisi olduğunu belirten Smart, bazı dini geleneklerde ekonomiye yönelik metafiziksel bir bakış açısının eksik olduğunu belirtir. Bu noktada uzun dönemler boyunca Hıristiyanllık'ta faize yönelik bir hoşgörüsüzlük olmasına rağmen İslam'da faizin prensip olarak hala yasak olmasını örnek olarak verir. Hıristiyanlığın ekonomiye yönelik tutumunu, güncel ekonomiyi kabul eden Protestan Hıristiyanlığın bir etkisi olduğunu ileri sürerek bu durumu modern Hıristiyanlığın bir işareti olarak kabul eder.[914]

İslam ahlakının oldukça farklı bir atmosfere sahip olduğunu dile getiren Smart, kelime anlamı Alah'a teslimiyet olan bu dinde insanların Allah katında eşit kabul edildiklerini ve bu doğrultuda güçlü bir kardeşlik duygusunun tesis edildiğini belirtir. Ancak modern Batı gözüyle, bu dinde kadınlara yönelik bir eşitsizliğin söz konusu olduğunu beyan eder. Kuran'dan ve gelenekten ortaya çıkan İslam hukukunda kadına yönelik çeşitli kısıtlamaların olduğunu ileri süren Smart, erkeklerin bir seferde dört kadınla evlenmesine izin verilmesine rağmen kadınların çok eşliliğine izin verilmemesine dikkat çeker. Özellikle kadınların başörtüsünün vahye dayalı bir uygulama olmadığını ileri süren Smart, bu duruma rağmen Müslüman olan ülkelerde

[913] Smart, *The World's Religions*, s.49; *Religions of Asia*, s.41; "Monasteries (Hindu)", *DCR*, s.449.
[914] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 201; *Religions of the West*, s.176.

başörtüsü takmanın yaygın olduğunu ifade eder. Birkaç reformist Müslüman dışında İslam dininde kadının konumunun düşük olduğunun kabul edilmediğini düşünen Smart, Ortodoks (ehl-i sünnet) Müslümanların İslam hukukunun kadınlara ve erkeklere ayrı ve eşit davrandığını çünkü onların ayrı doğalara ve fonksiyonlara sahip olduklarını beyan ettiklerini söyler.[915]

Allah'ın Otto'nun kullandığı anlamda ötekiliğinin (Hz.) Muhammed'e gelen vahiylerin *numinous* karakterinden kaynaklandığını ifade eden Smart, bu doğrultuda Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu gibi ahlaki kuralların da onun tarafından belirlendiğini söyler. Dolayısıyla dini tecrübenin dinin ortaya çıkmasında olduğu gibi ahlaki kuralların şekillenmesinde de merkezi rol oynağını belirterek, Nuh ve İsa gibi peygamberlerin tecrübelerinin de İslam hukuku açısından önem arz ettiğini ifade eder.

Smart'a göre; İslam'ın erken dönemlerinde hukuka yapılan vurgunun nedeni güçlü toplum algısıdır. Bu topluluk sadece Allah katındaki kardeşliği değil, peygamberin önderliğinde şekillenen ve Arap coğrafyasındaki geniş alandaki birliği ifade eden kutsal bir topluluğu ifade eder. Bu İslam toplumunun Afganistan'dan Morokko'ya ve İspanya'dan İran'a varıncaya kadar yeni emperyal güç olma iddiası taşıyan muhteşem zaferler elde etmesinin sonucu olarak hukuk, toplum yaşamının ayrıntılarını belirleme yöntemi haline gelmiştir. Böylece hukuk, sadece ahlakı değil ritüel, kölelik ve ekonomi gibi konularla ilgili tartışmaları kapsayacak şekilde genişlemiştir.[916]

İslam'daki kardeşliğin ve toplumun öneminin zekat vermede görülebileceğini söyleyen Smart, bu uygulama sayesinde manevi erkek/kız kardeşe yardım edildiğini ifade eder. İslam'da cihad için savaşmaya çağrıldığında Müslümanların kilise ve şehir ayrımı yapmadığını çünkü bu dinde hedefin İslami bir toplumu inşa etmek olduğunu iddia eder. Bu amaçla İslamın düşmanlarına karşı savaşta her türlü güce başvurulması gerektiğini telkin ettiğini ileri sürer. Hatta ortaya konan gücün Allah'ın merhametine ve bağışlayıcılığına rağmen onun egemenliğinin tezahürü olarak kabul edildiğini ifade eden Smart,[917] bu bağlamda Budizm ile İslam arasında zıtlıkların olduğuna dikkat çekerek, bu durumun nedeni olarak gördüğü Buda ve (Hz.) Muhammed arasında karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunur. Ona göre, (Hz.) Muhammed yalnızca Tanrı'nın adamı değildi. O, aynı zamanda yetenekli bir diplomat, devlet adamı ve ordu komutanı idi. Ancak huzurlu bir yogi olan Buda, tam anlamıyla diplomat, politikacı veya ordu komutanı

[915] Smart, *Worldviews,* s.119-120; *The Religious Experience of Mankind,* s.493-495; *Religions of The West,* s.184-185.
[916] Smart, *Worldviews,* s.120; *Choosing a Faith,* s.31.
[917] Smart, *Worldviews,* s.120-121.

değildi. O, içsel aydınlanma yaşayarak saf bilinçlilik haline ulaşan ve bir barış krallığı kurarak dünyayı şekillendirmeyi amaçlayan yalnız bir bilgeydi."[918] Smart'ın, bu karşılaştırmasında (Hz.) Muhammed'in insani yönünü ele alırken kendi ifadesiyle Tanrı'nın adamlığı yönünü göz önünde bulundurmamasının farklı bir sonuca ulaşmasına neden olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Smart, Buda ile İsa karakterlerinin (Hz.) Muhammed'e kıyasla birbirine daha fazla benzediğini düşünür.[919]

Ayrıca Smart'a göre; İslam'ın diğer dini gelenekleri ahlaki ve hukuki açıdan değerlendirmesi farklılık arz eder. Nitekim ona göre İslam, (Hz.) Muhammed'den önceki peygamberler silsilesini kabul etmeleri ve İslam geleneğinde de kabul edilen kitaplara sahip olmaları nedeniyle Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe karşı toplum içinde sınırlı bir hoşgörü gösterirken, putperestlere karşı bu hoşgörü söz konusu değildir.[920]

Aydınlanmanın ve emperyalizmin dinlerin ahlak anlayışları üzerinde oldukça etkili olduğunu ifade eden Smart, bu doğrultuda İslam dünyasında daha karmaşık değişimlerin meydana geldiğini belirtir. İslam dünyası içerisinde ilk modernizasyon sürecini yaşayan ülkenin Mısır olduğunu dile getiren Smart, bu ülkede hukuk alanında reform gerçekleştirildiğini ve evlilik, faiz ve ceza türleriyle ilgili çeşitli pozitivist değişikliklere gidildiğini ifade eder. I. Dünya savaşından sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün yönetimi altındaki Türkiye'de laikliğin kabul edildiğini, II. Dünya Savaşından sonra ise Mısır'da olduğu gibi güçlü Arap milliyetçiliğinin etkisiyle Irak, Suriye ve Filistin'de bazı dönemlerde laikliğin ağırlık kazandığını ifade eder. Bu sürecin devamında Cezayir, Sudan, İran ve Pakistan gibi ülkelerde yeni İslamcılık akımlarının ortaya çıktığını ifade ederek, bu süreç içerisinde gerçekleşen değişimlerin şeriatın konumunu sarstığını dile getirir.[921]

Modern dönemdeki teknolojik gelişmelerin de ahlak anlayışlarını karmaşıklaştırdığını ifade eden Smart, doğum kontrol ve kürtaj yöntemleri, ötenazi, sperm bankası veya taşıyıcı annelik aracılığıyla çocuk sahibi olma ve organ nakli gibi konuların bu karmaşıklığın içerisinde yer aldığını ifade eder. Dolayısıyla Smart, medikal ve biyolojik ahlakla ilgili karmaşık problemleri çözmenin oldukça zor olduğunu ve nadiren çözüme kavuşturulabildiklerini belirtir.[922]

---

[918] Smart, *Worldviews,* s.121; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.13.
[919] Smart, *The Phenomenon of Christianity*, s.203.
[920] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 203; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies,* s.118.
[921] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 206; "Islamic Responses to the West", *Ninian Smart on World Religions-II*, Ed. John J. Shepherd, England&USA: Ashgate Publishing Limited&Ashgate Publishing Company, 2009, s.112; *The Religious Experience of Mankind,* s.536.
[922] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 214.

Bir dini geleneğin öncelikle dini, ahlaki ve manevi konularla ilgilendiğini belirten Smart, yine de dini geleneklerin daha kapsamlı konularla ilgilendiğini ifade eder. Bir kozmolojiye sahip oldukları için bilimle, otoriteye ve kutsal metne yönelik bir bakış açısına sahip oldukları için eğitimle, insan haklarına saygıya önem verdikleri için demokrasiyle ve sosyal hayatı etkiledikleri için seküler dünya görüşleriyle ilgilendiklerini ortaya koyar.[923]

Smart, ahlaki değerlerin çeşitliliği karşısında bazı önemli sonuçlar ortaya koyar. Birincisi; farklı dünya görüşlerinin ve kültürlerin bulunduğu global bir şehirde, insanların farklı değerleri paylaşmalarına rağmen aralarında çatışma çıkmamasının büyük bir dini hoşgörü örneği olduğunu ifade eder. Farklı inanç ve değerlerin bulunduğu böyle bir toplumun gösterdiği hoşgörü sayesinde ortaya çıkan ahlak anlayışını *"sosyal personalizm"* olarak isimlendiren Smart, bu ifadeyle bir kişiye saygı duyduğu için söz konusu kişinin sosyal değerlerine de saygı duymayı ve bir kişinin kendisine sevgi gösterdiğinde aynı şekilde ona karşılık vermeyi kasteder.[924]

İkincisi; dinlerin ahlakla ilgili olarak manevi yaşamı vurgulamalarına rağmen her ne olursa olsun aynı olmadıklarını ve farklı atmosferlere sahip olduklarını belirten Smart, yine de dinleri *ayı gösteren parmaklara* benzeterek bu parmakların her şeyin ötesinde olana dikkat çektiklerini ifade eder. Gerçek ruh huzuruna ise ötede olanla gerçekleştirilecek iletişim sayesinde ulaşmanın mümkün olacağını söyleyerek, bu durumda ihtiyaç hissedilen şeyin *"aşkınsal hümanizm"* olduğunu dile getirir. Bu ifadeyle, hem insan mutluluğunu gözetmeyi hem de ebedi olana yönelik bir vizyon ışığında insan hayatının tanzim edilmesini kasteder. Sonuç olarak, insanın kutsallığını yeniden kavramak için aşkın hissine ihtiyaç olduğunu söyleyen Smart, bir anlamda her insanın kendi içinde bir evren veya bir dünya olduğunu düşünür. Bu nedenle, her insanın özel olduğu için saygıyı hak ettiğini ve inancın her insanın ebedi yüceliğini görmeye yardımcı olduğunu ifade eder.[925]

Smart, modern dönemde dini inanç geleneklerinden bağımsız olarak ahlaki bir sistem oluşturma teşebbüslerine işaret ederek, bütün ahlaki sistemlerin dünya ötesine yönelik bir vurguya sahip olmaları nedeniyle bu tür girişimlerin başarısız olacağını belirtir. Bu bağlamda özellikle 19. yüzyıl felsefecilerinden John Stuart Mill'e (1806-

[923] Smart, "Reflections on Chinese Religious and Other Worldviews in Regard to Modernization", *Religion and Modernization in China,* Ed. Dai Kangsheng-Zhang Xinying-Michael Pye, Cambridge: Roots and Branches, 1995, s.95; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.70.
[924] Smart, *Worldviews,* s.127.
[925] Smart, *Worldviews,* s.128.

1873) dayandırılan, kapitalizmin felsefi doktrini olarak nitelendirilen ve insanın mutluluğunu sağlamada veya acılarını dindirmede faydayı esas alan *faydacılık (utilitarianism)* akımını örnek olarak verir.[926]

F. Sosyal ve Organizasyonel Boyut

Dinin hem sosyal nedenlere hem de etkilere sahip olduğu için sosyal bir fenomen olduğunu belirten Smart,[927] son iki boyut olarak *"sosyal ve organizasyonel"* ve *"materyal ve sanatsal"* boyutu ortaya koyar. Ona göre, bu iki boyut dinin cisimleşmesi/somutlaşmasıyla ilgilidir. Çünkü her din, bir insan topluluğu içerisinde cisimleştiği/somutlaştığı için din araştırmacılarının dinin insanlar arasında nasıl şekillendiğini anlamaları gerekir.[928] Bu nedenle demokratik yönetim şekilleri ve hiyerarşik sistemler gibi farklı organizasyon çeşitlerinin toplumlarla ilişkileri bağlamında dikkatli bir şekilde analize tabi tutulması gerektiğini düşünen Smart'a göre dinler sadece inanç sistemlerinden ibaret değildir; onlar aynı zamanda, birer sosyal organizasyon veya böyle organizasyonların bir parçasıdır. Onların toplumsal ve sosyal önemleri de vardır. Elbette dinin sosyal yönü, söz konusu dinin ahlaki ve dini öğretileri ile bunların uygulamadaki tezahürleri sonucu belirlenir. Doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyutlar bir dinin görülmeyen alemin mahiyeti hakkındaki görüşlerini ve insan hayatının nasıl şekillenmesi gerektiğiyle ilgili dinin amaçlarını ifade ederken, sosyal boyut, dinin iddialarının gerçekteki şekilleniş tarzını ve dini kurumların faaliyet şekillerini ortaya koyar.[929]

Smart, dinin tecrübi, ritüel, mitolojik, doktrinel ve ahlaki boyutu dış alemle ilgili herhangi bir şekle sahip olmaksızın soyut kavramlarla ifade edilebilirken, sosyal ve materyal boyutun ise "dinin inkarnasyonu" olarak düşünülebileceğini ifade eder. Smart'a göre, her dini hareket bir insan grubu içerisinde ortaya çıkar ve oldukça resmi şekilde (Kilise, Sangha, Ümmet vb.) organize edilir. Bu nedenle dinin altıncı boyutu sosyal ya da organizasyonel olarak isimlendirilir. Bir inancı anlamak için öncelikle insanlar arasında bu inancın nasıl işlediğine bakılması gerektiğini ifade eden Smart'a göre, genellikle kabileler gibi küçük ölçekteki gruplarda bir dünya görüşünün sosyal yönü

---

926 Smart, *Worldviews,* s.115-116.
927 Smart, *The Yogi and the Devotee,* s.55.
928 Smart, "Comparative Religion Cliches", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.244; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.162; *Religions of Asia*, s.24; *The Phenomenon of Religion,* s.43.
929 Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.430-431; *The Religious Experience of Mankind,* s.20-21; *The World's Religions,* s.19.

toplumun kendisiyle tamamen aynıdır ancak genel olarak toplum ve organize edilmiş dinler arasında ilişki çeşitliliği vardır. Öyle ki bir inanç, resmi bir din, bir mezhep ya da sosyal yaşamla ilişkisini son derece kesmiş bir tarikat olabilir. Bir dinin organizasyonu için demokratik Protestan Kongregasyonellerden monarşik ve hiyerarşik Roma kilisesine varıncaya kadar pek çok model mevcuttur.[930]

Küçük ölçekli toplulukların karakteristik özelliğinin bazen bireysel farklılıklar olsa da kapsamlı ve tek bir dünya görüşüne sahip olmaları olduğunu söyleyen Smart, daha geniş toplumlarda ise inanç çeşitliliğinin mevcut olduğunu ortaya koyar. Bu çeşitliliğin sebepleri olarak, çeştli azınlıklar nedeniyle inanç mozaiğinin görüldüğü ulus-devletlerin mevcudiyetini, kilise, cami, tapınak gibi öğelere dayanan ayrılıkları ve modern endüstriyel toplumların laikleşmesini sayar.[931]

Büyük dinlerin küçük ölçekli toplulukların dinlerinden farklı bir yapıya sahip olduğunu söyleyen Smart, küçük ölçekli toplum dinlerinin toplumun parçası olmasına rağmen büyük dinlerin toplumda, toplumun varsayımlarına meydan okuyucu yeni güçler olarak ortaya çıktığını belirtir. Budizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük dinlerin toplumdaki dengeleri gözeten değil topluma ve dünyaya farklı bir tarzda bakmayı sağlayan birer devrimci yöntem sunduklarına ve bir toplumdan diğerine geçebildikleri için misyoner bir karaktere sahip olduklarına dikkat çeker. Küçük ölçekli toplumlarda dinin fonksiyonel bir görev gördüğünü ancak büyük dinlerin derin bir tarih hissine sahip oldukları için daha çoğulcu ve daha dinamik bir bağlama sahip olduklarını ifade eder.[932]

Dinin küçük ölçekteki toplumlarda olduğu gibi toplumla oldukça derinden bütünleşebileceğini belirten Smart, bir topluluğun/grubun yaşamının bir yönü olan dinin, toplumdan ayrı bir fenomen olarak incelenmesinin mümkün olmadığını dile getirir. Ancak dinin ayrı bir organizasyon olarak var olduğu bazı örneklerde, dinin parçası olduğu toplumun geri kalanından bağımsız olduğunu belirtir. Örneğin batılı ülkelerde eski ve yeni pek çok dini organizasyonun mevcut olduğunu söyleyerek, küçük mezhepleri, tarikatları ve yabancı kültürlerden gelen yeni dini hareketleri bu bağlamda değerlendirir. Dolayısıyla Smart, dinin sosyal boyutu dendiğinde belli bir sosyal bağlama veya gerçek bir organizasyona atıfta bulunduğunu söyler. Bu bağlamda Amerikan Katolikliğini değerlendiren Smart, bu dinin sadece belli bir şekilde organize olmadığını aynı zamanda Amerikan toplumunda önemli ölçüde etkili olduğunu söyler. Çünkü ona

[930] Smart, *The World's Religions,* s.20; *Worldviews*, s.8; *Religions of Asia*, s.25.
[931] Smart, *Worldviews,* s.144.
[932] Smart, *Worldviews,* s.146.

göre; Amerikan Katolikliği hem toplumun gelişim süreçlerine katkıda bulunur hem de ondan etkilenir. Örneğin; kürtaj sorununa yönelik tavırları etkiler, Amerika'nın politik ve ekonomik yaşamında etkili olan önemli karakterlerin görüşlerine katkı sağlar. Aynı şekilde Amerikan demokrasisi ve kültürü Amerikan Katolikliğini etkiler. Bu durumun sonucu olarak futbol oyununun Amerikan yorumuyla Amerikan futbolu haline gelmesi gibi Amerikan Katolikliği bu topluma has bir yapıya sahiptir.[933]

Dini geleneklerin sosyal boyutunu daha iyi anlayabilmek için çeşitli kategorilerin kullanılabileceğini belirten Smart, sosyolojik çalışmalara imza atan teolog Ernst Troeltsch'un (1865-1923) "*kilise"* (church) ve "*dini grup"* (sect) kategorik ayrımı çerçevesinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu ayrımın Hıristiyanlık dışındaki bütün dinlere kolaylıkla uygulanamayacağını söyleyerek, kilisenin toplumu hem etkileyen hem de toplum tarafından şekillendirilen bir organizasyon çeşidi olduğunu ifade eder. Kilisenin içinde bulunduğu toplumun dini yaşamını şekillendirmeye yönelik amacı bakımından Budizm'deki Sangha'yla benzerlik taşıdığını düşünür. Kilisenin içinde bulunduğu toplumun temel özelliklerine sahip olmasının kaçınılmaz olduğu için erken dönem Hıristiyanlarının bu anlamda bir kiliseye sahip olmadıklarını onların hareketinin dini grup olmaya daha yatkın olduğunu belirtir. Daha sonraki süreçte ise Katolik Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunun/dünyasının dini olmasıyla birlikte bu durumun değiştiğini ifade eder. Çünkü ona göre dini grup, mevcut kültüre zıt bir doğaya sahiptir, kilisenin dünyayla uzlaşma tarzını reddeder, ideal davranışı vurgular ve kapalı grup anlayışına karşıdır. [934] Dini grup kimi zaman toplumla bütünleşmesine ve hedeflerini paylaşmasına rağmen bunları başarabilmek için kendi uygulamalarını/emirlerini gerçekleştirmenin daha iyi olduğunu kabul eder. Nitekim toplumla prensip ve pratikte ters düşen dini gruplardan, toplumu radikal bir şekilde isyan ve devrimle değiştirmek isteyenler mevcuttur. Dini grup için en uygun örneklerden birisi Yehova Şahitleri'dir.[935] Kilise ile dini grup arasında orta bir kategori olarak mezhebi ele alan Smart, mezhebin, organizasyonel olarak kilisenin ayrı bir kolu olduğunu söyler. Dini grubun aksine mezhebin daha geniş toplum kitleleriyle bütünleşebileceğini belirten Smart, Roma Katolik Kilisesinin bir kolu olarak Amerika'da Katolikliğin bir mezhep olarak kabul edilmesini buna örnek olarak verir.[936]

---

[933] Smart, *Worldviews,* s.149; *Religions of The West,* s.19.
[934] Smart, *Worldviews,* s.156.
[935] Smart, *Worldviews,* s.156-157; *The Religious Experience of Mankind,* s.632-633.
[936] Smart, *Worldviews,* s.157.

Din ve toplumun karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerinin bilinmekle beraber bu ilişkinin mahiyetini ortaya koymanın oldukça zor olduğunu söyleyen Smart, din ve toplum dendiğinde genel bir yapıya değil özel bir dine, özel bir topluma veya toplumlar grubuna atıfta bulunulduğunu belirtir. Hatta dine yapılan atıflarda kastedilenin özel bir hareket, mezhep veya tarikat olduğunu söylemenin daha doğru olacağını söyler. Smart, din bilimcilerinin organize edilmiş din şekillerini incelemek yerine, dini tecrübe çeşitlerini, dini sembolleri ve fikirleri incelemeyi daha fazla tercih ettiklerine dikkat çeker.[937]

Smart, dinin sosyal yönünü inceleyen Din Sosyolojisi ve Din Antropolojisi'nin özellikle 20. yüzyılda sosyal bilimlere yönelik katkılarının tartışmasız olduğunu söylese de onları eleştirmekten geri durmaz. Din Antropolojisi'ni geçmişte yaşamış küçük ölçekteki toplumlara daha fazla dikkat kesilerek daha geniş alanlarla ilgili kapsamlı açıklama yapmada yetersiz kaldığı için; Din Sosyolojisi'ni ise; yaptığı araştırmalarda bir anlamda kendi eviyle yani Batı ile sınırlı kalmakla eleştirir. Özellikle dini toplumların büyük ölçüde kabul gören karakterleri üzerinden dinin sosyal yönünü ortaya koymaya çalışan Smart, dinler ve toplumlarla ilgili global bir açıklama sunmayı hedeflediğini söyler.[938]

Smart'a göre, bu boyut sadece bir gelenek içerisinde en önemli kişilerden olması uzun zaman alan resmi görevliler için değil; hal ve tavırlarıyla manevi güçlerini ortaya çıkaran ve sıradan halkın inancını canlandıran karizmatik ve kutsal karakterler (kutsal insan, gurular, mistikler, sözleri ve örnekleriyle kalabalıkların aşkını artıran ve bir geleneğin değer ve ritüellerine anlam ve derinlik kazandıran peygamberler) içindir. Bunlar, yeni tarzlar üzerine dini düzenleyen yenilikçiler, John Wesley (1703-1791) gibi hemen hemen hepsi özgür iradeye karşı olan yeni bir dini hareketin lideri veya yeni bir inanç olan Mormonizm'in peygamberi Joseph Smith-II (1805-1844) gibi dinlerden ayrılarak ortaya çıkan yeni grupların kurucuları olabilir. Sonuçta, dinin sosyal boyutu sadece insan topluluklarını değil çok arzuladıkları mutluluk/cennet hakkında çeşitli düşünceler ortaya koyan seçkin insanları da kapsar.[939]

Bütün dini geleneklerin toplum içinde tezahür ettiğini ifade eden Smart, bu geleneklerdeki rahip, peygamber, derin düşünceye dalan kişi/mistik, şifacı, şaman, guru, inkarnasyon, bilge, vaiz, rabbi, fakih, imam, kral, keşiş, rahibe, teolog, felsefeci, aziz ve

[937] Smart, *Worldviews,* s.148.
[938] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 215.
[939] Smart, *The World's Religions,* s.19-20; *Religions of Asia,* s.26.

şehit gibi karakterlerin dini toplum ve organizasyonlarda önemli rol oynadığına dikkat çeker. Bu karakterleri belli sınıflandırmalara tabi tutarak, dinin sosyal boyutu hakkında çeşitli analizler yapar.[940] Smart'ın söz konusu ettiği karakterlerin farklı dini geleneklerde çeşitli şekillerde tezahür eden "kutsal kişi" yi ifade ettiği söylenebilir. Nitekim atalar, hükümdarlar, rahipler, keşişler, peygamberler, mehdi veya mesihler, şehit, evliya ve azizler gibi pek çok karakter dinlerde kutsal kabul edilen insanlardır. Bu doğrultuda hemen hemen her dinde "kutsal kişi" ile ilgili pek çok inanışın mevcut olduğu kabul edilir.[941]

Smart öncelikle, *peygamber, bilge, guru* ve *derin düşünceye dalan kişi (mistik)* karakterlerini aynı kategoride ele alır ve onların benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekerek dinin sosyal boyutuyla ilgili değerlendirmeler yapar. Smart, dini tecrübe açısından peygamberi, *"Tanrı adına konuşan ve numinous tecrübeye sahip olan kişi"* olarak tanımlar. Yahudilik açısından ise peygamberin Yahve'nin mesajlarını haber veren ve bir tür vecd hali yaşayan bir figür olduğunu, Yahudi kutsal kitabında *"nebi"* (navi) olarak da isimlendirildiğini ifade eder. Bu tür peygamberlik anlayışıyla Hıristiyanlık'ta Pavlus'u, Zerdüştilik'te Zerdüşt'ü, İslam'da (Hz.) Muhammed'i, Maniheizm'de Mani'yi aynı kategoride değerlendiririken, bu anlayışın Hindistan'da ve Doğu Asya'daki *numinous* hareketlerin peygamberleri ve kurucularıyla bazı benzerlikler taşıdığını ifade eder. Batılı din geleneğinde peygamberlerin ilahi mesajın ileticileri veya *"Tanrı sözcüsü*" olmaları yanında *"sosyal eleştirmen"* olduklarını dile getiren Smart, genellikle peygamberlerin kutsal metinlerin kanonikleşmesinde önemli rol oynadıklarına dikkat çeker.[942]

Uzak Doğu geleneğinde *bilgenin* (sage) peygamberden oldukça farklı olduğunu dile getiren Smart, bu gelenekler bağlamında bilge'yi, hem bilgi hem de irade sahibi olan ve ilahi olanla veya Tao ile irtibata geçen bir figür olarak tanımlar. *Numinos* tecrübe veya vizyon yaşamayan bilge'nin eğitimli olduğunu ve bilgisini insanlara tavsiyede bulunmak için kullandığını bildirir. Dini bir ideal olarak bilge'nin, peygamberin sahip olduğu kritik mesajdan ve vecd halinden farklı bir durum içerisinde bulunduğunu dile getiren Smart, Taoizm ve Konfüçyüsçülük gibi farklı geleneklerde farklı çeşitlerinin olduğuna işaret eder. [943]

---

[940] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 215.
[941] Durmuş Arık, "Kutsal Kişi", *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s.77.
[942] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 216; *The Religious Experience of Mankind, s.131-132, 483.*
[943] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 217.

Guru'nun ise Hint geleneğinde yaygın olduğunu dile getiren Smart, isminin ima ettiği şekliyle bir ağırlığa sahip olduğuna işaret ettiği guru'yu; yalnızca itaati tavsiye eden manevi bir rehber veya öğretmen, yalnız başına gezen bir gezgin veya bekar bir eğitmen olarak tarif eder. O, guru'nun peygamber ve bilge ile benzerlikler taşıdığını ileri sürse de onlardan farklı bir konumda yer aldığını ifade eder. Guru'nun ilahi olana yönelik aracılığı nedeniyle peygambere benzetilse de *numinous* tecrübeye sahip olmadığını dolayısıyla daha çok ilahi olanın bir inkarnasyonuna benzetilebileceğini söyler. Bilgiye sahip olma yönünden bilge ile guru arasında benzerlik kurulabileceğini ifade eden Smart, gurunun karakteristik özelliğini bir inanç sistemi üzerinde otorite kabul edilen kişiler silsilesinin devamı olarak ifade eder.[944]

Smart, pek çok farklı gelenekte bulunan derin *düşünceye dalan kişi veya mistik*'in peygamberin yaşadığı *numinous* tecrübeye karşı birleştirici bir tecrübe yaşadığını söyler. Mistiğin bir öğretmen (guru vb.), rahip, rahibe veya keşiş olabileceğini ve bütün geleneklerde bulunabileceğini ifade eder. Özellikle Hasidizm, Sufizm, Ortodoks Hıristiyanlık, Budizm ve Taoizm gibi geleneklerde mistik karekterlerin yer aldığını söyleyerek, Meister Eckhart (1260-1327), Teresa Avila (1515-1582), Mevlana Celaleddin-i Rumi (1207-1273), İbni Arabi (1165-1240), Adi Şankara (788-820) ve Buddhaghosa (370-450) gibi şahsiyetlerin bunların en önemlileri arasında yer aldığını belirtir.[945]

Smart, peygamberin, bilgenin, gurunun ve mistiğin bazı özelliklerinin örtüşmesine rağmen birbirlerinden farklı dört karakter olduklarını ve farklı toplumsal yapılar içerisinde ortaya çıktıklarını ifade eder. O, mistiklerin Hıristiyanlık, Budizm ve Taoizm gibi manastır hayatına vurgu yapan (monastik) dini geleneklerin hakim olduğu toplumlarda, peygamberlerin bir ulus içerisinde veya küçük ve büyük toplumlarda ortaya çıktığını belirtir. Bilge'nin, Çin örneğindeki gibi belirli bir politik ve sosyal düzenin parçası iken guru'nun, toplum üzerindeki etkisinin daha küçük ölçekte olmasına rağmen otoriter/diktatör bir karakter oluşuna dikkat çeker. Smart'a göre, bütün bu farklılıklara rağmen bu karakterler, içerisinde bulundukları toplumlarda açık bir karizmaya/etkinliğe sahiptir.[946]

Smart, sosyal boyut bağlamında *vaiz (preacher), pastör (pastor), rahip (priest) ve imam*'ı aynı kategoride ele alır. Vaiz'in peygamberin getirdiği kritik mesaja olan inancı

[944] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 217-218; *The Religious Experience of Mankind,* s.177; *Religions of Asia*, s.159; *The World's Religions*, s.101; "Guru", *DCR*, s.314.
[945] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 218; *The Religious Experience of Mankind,* s.521-522.
[946] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 218-219; *The Religious Experience of Mankind,* s.441-442.

kuvvetlendirme amacı taşıdığını ifa eden Smart, ilahi olan adına konuşma bakımından peygamber ile vaiz arasında bir bağ kurulabileceğini belirtir. Vaiz'in özellikle Tanrı kavramının hakim olduğu ve kutsal bir metnin referans olarak kabul edildiği dini toplumlarda ortaya çıktığını dile getirir. Pastör'ün bazı özelliklerinin papaz ve imam ile örtüşmesine rağmen toplum içindeki rolünün oldukça farklı olduğunu söyleyen Smart, bu kavramın özellikle Protestan Hıristiyanlık'ta inananlara hizmet etmek (Kitab-ı Mukaddes'in ifadesiyle koyunları gütmek)[947] amacıyla atanan kişiyi ifade etmek için kullanıldığını belirtir. [948]

Rahiplik kavramının dini geleneklerde farklı şekillerde yer aldığını söyleyen Smart, Brahmin örneğinde olduğu gibi bazı geleneklerde rahipliğin kalıtsal bir görev olmasını bunun nedeni olarak sayar. Tapınakların/ibadethanelerin kontrol edilmesi ve ritüellerin (kurban vb.) yerine getirilmesinin rahiplerin temel görevleri arasında kabul edildiğini, Protestan Hıristiyanlık'ta Evharistiya'nın bir kurban olarak kabul edilmemesi nedeniyle rahiplik fikrinin reddedildiğini belirtir. Yahudilik'te İkinci Tapınağın yıkılmasıyla birlikte kurban ritüelinin uygulanmamasına rağmen Kohen gibi kalıtsal rahiplik görevinin devam ettiğine işaret eder. Rahiplerin özellikle ritüelle ilgili eğitilmelerinin gerekli görüldüğüne işaret eden Smart, Budist geleneğinde yer alan keşişlerin (monk) burada belirtildiği şekliyle bir rahip olarak değerlendirilmesine ise karşı çıkar.[949]

Rahiplerin farklı kiliselerde farklı şekillerde hiyerarşik bir yapı içerisinde bulunduğuna dikkat çeken Smart, Katoliklik'te bütün rahiplerin evlenmesine izin verilmezken, Ortodoksluk'ta piskoposlar ve patrikler dışında sıradan rahiplerin evlenmesine izin verildiğini ifade eder. Genel anlamda dini geleneklerde rahiplerin erkek olmasının yaygın olduğunu ancak son zamanlarda meydana gelen değişimler nedeniyle Hıristiyanlık'ta kadın vaiz, pastör hatta piskoposların ortaya çıktığını dile getirir. Erkek egemen bir yapının ortaya çıkmasının nedeninin ise Tanrı anlayışlarında erkek özelliklerine atıfta bulunulması olduğunu dile getirir.[950]

Smart, İslam'da rahiplik sisteminin olmadığını ancak ritüellerin toplu halde gerçekleştirilmesini sağlamaları açısından imam ve diğer görevlilerin rahiplikle benzerlik taşıdığını dile getirir. Genellikle her caminin resmi olarak atanmış bir

[947] "Size gönlüme göre çobanlar vereceğim; sizi bilgiyle, sağduyuyla güdecekler.", Yeremya:3/15.
[948] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 219.
[949] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 219-220.
[950] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 220-221.

görevliye sahip olduğunu belirten Smart, siyasi olarak ayrılıkların meydana geldiği dönemlerde camilerin kontrolünün kolay olmadığını ifade eder.[951]

Smart, sosyal boyut açısından *keşiş (monk), rahibe (nun), münzevi (hermit), mistik ve sadu*'yu monastik yaşam kategorisi altında değerlendirerek, dinlerin *monastik* sistemleri kabul edip etmemeleri açısından ikiye ayrıldığını ifade eder. Sade ve mistik yaşamın hakim olduğu Budizm ve Caynizm'in *monastik s*istemin en açık olarak görüldüğü dini gelenekler olduğunu belirtir. Yahudilik, Konfüçyüsçülük ve İslam'ın ise bu tarz bir sistemi benimsemeyen dini gelenekler olduğunu ifade eder. Hinduizm'de aile ritüellerine ve vazifelerine vurgu yapıldığı için bu tarz bir yaşamı sürdürmenin zorluğuna dikkat çeken Smart, yine de Güney Asya toplumlarında *monastik* sistemlerin yaygın olduğunu ifade eder. Ortadoğudaki üç *monoteist* din içerisinde monastik yaşam tarzına uyum sağlayan tek dinin Hıristiyanlık olduğunu söyleyerek, bu yaşam tarzını benimseyen Hıristiyan rahip ve rahibelerin Hıristiyan yaşamının ana figürleri haline geldiğini ifade eder.[952] Ayrıca, Budizm'de kurtuluşa kavuşmanın en iyi yolunun bir keşiş veya rahibe olmak olarak görüldüğüne işaret eder.[953]

Smart, dinin sosyal boyutu açısından r*abbi (rabbi), hukukçu/fakih (jurist), teolog (theologian) ve öğretmeni (teacher)* aynı kategoride değerlendirir. Yahudilik'te rabbilik müessesinin özellikle hem sözlü hem de yazılı Tora'ya hizmetleri sayesinde Yahudi kimliğinin oluşmasında ve korunmasında önemli roller üstlendiğini dile getiren Smart, rabbi ile Hinduizm'deki *âcarya* (dini lider)'nın bazı yönlerden benzerlikler taşıdığına dikkat çeker.[954] Hukukçunun İslam literatüründeki ifadesiyle fakih'in en önemli rolü İslam dininde üstlendiğini dile getirir. Klasik İslam Hukuku Ekollerinin ortaya çıkmasıyla İslam hukukunda uzmanlaşmış fakihlere ihtiyaç duyulduğunu ve bu kişilerin İslam toplumunda her zaman önemli bir konuma sahip olduğunu belirtir. Fakihlerin hukuk bilgileriyle toplumu yönlendiren şeriat üzerinde yorum yapma yetkileri olsa da değişiklik yapma gücüne sahip olmadıklarını dile getirir. İslam'ın hukuka dayalı *(nomocratic)* bir din olduğunu söyleyen Smart, peygamber döneminde ve ilk dönemlerde açık olan ictihad kapısının artık kapalı olduğunu ve yeniden açılmayacağının kabul edildiğine dikkat çeker. Modern dönemde batılı eğitim sisteminin ve ulusal devletlerdeki toplumsal değişimin eski hukuku canlandırma yöntemleriyle ilgili tartışmaları artırdığını

[951] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 221; *Background The Long Search*, s.69.
[952] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 221-223; *Religions of Asia*, s.41; *The World's Religions*, s.50; *Religions of The West*, s.104.
[953] Smart, *Religions of Asia*, s.99; *The World's Religions*, s.63.
[954] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 223; "Acârya", *DCR*, s.25.

söyleyen Smart, İran'da ortaya çıkan Ayetullah Humeyni'nin (1900-1989) ve "ayetullah" müessesinin ictihad konusunda fark yarattığını dile getirir. Batı ile İslam hukuku arasındaki kadar olmasa da İslam hukukunda Sünni-Şii şeklinde bir ayrılık olduğuna dikkat çeken Smart, İslam reformunun peygamberle ilgili geleneklere ve kutsal metinlere dönmek şeklinde başlangıca yönelik olduğunu dile getirir.[955]

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hem teolojiye hem de felsefeye önem verdiğini belirten Smart, bu durumun sonucu olarak Haricilik, Eşarilik ve Mutezile gibi pek çok sayıda ve oldukça önemli ekollerin ortaya çıktığını ifade eder. Modern zamanlarda batılı düşüncelerin İslam dünyasına girmesiyle İslam teolojisiyle ilgili yeni tartışmaların ortaya çıktığını ifade eden Smart, bu tartışmaların içerisinde yer alan en önemli modernistlerden birisinin Muhammed Abduh (1849-1905) olduğunu zikreder.[956]

Bir dini geleneğin veya alt geleneğin öğretilerini veya doktrinlerini formüle eden teoloğun pek çok dinde mevcut olduğunu söyleyen Smart, bazı dinlerde teolojinin diğerlerine göre daha az önemli olduğunu ifade ederek, Yahudiliğin Hıristiyanlıkla kıyaslandığında bu duruma örnek olabileceğini söyler. Örneğin; Hıristiyanlık'ta, özellikle Saint Agustine (354-430) gibi kilise babalarının birer teolog olmasına işaret eder. [957]

Hinduizm'de Hıristiyanlık ve İslam ile kıyaslanabilecek kadar teolojik çeşitliliğin olduğunu ifade eden Smart, *pandit* (Hindu din alim)'lerin kaleme aldığı eserlerin ve Swami Vivekananda (1863-1902) ve Mahatma Gandhi (1869-1948) gibi batılı düşünce ile geleneksel Hindu kavramlarını birleştirerek dini felsefe tarzında eserler ortaya koyan şahsiyetlerin bu çeşitliliğe katkı sağladığını dile getirir.[958]

Budistler için teolog terimini kullanmanın uygun olmadığını çünkü genel anlamda bu dini gelenekte Tanrı'ya inancın yer almadığını belirten Smart, bu terim yerine felsefeci teriminin kullanıldığına işaret etmekle birlikte *Budolog (Buddhologian*) terimini kullanmayı teklif eder. Genellikle dharma öğretisiyle ilgili görüşler ortaya koydukları için aynı zamanda *dharmalog (dharmologian)* olarak isimlendirilebileceklerini belirten Smart, bunların hem ritüel hem de ahlakla ilgili teorik görüşler ortaya koydukları için

[955] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 224-225; *The Religious Experience of Mankind*, s.524-525.
[956] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 226; *The Religious Experience of Mankind,* s.530.
[957] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 225-226.
[958] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 226-227; "Gandhi", *DCR*, s.299; Smart'ın, Vivekananda'nın felsefi yaklaşımı hakkında yaptığı değerlendirmeler için bkz. Smart, "Swami Vivekananda as a Philosopher", *Swami Vivekananda in East and West,* Ed. Swami Ghanananda-Geoffrey Parrinder, London: Ramakrisha Vedanta Centre, 1968, s.64-83; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.51-60; *The Religious Experience of Mankind, s.*183.

Moğol, Tibet, Japon, Kore ve Çin yaşamında oldukça etkili olduklarını dile getirir. Smart, Konfüçyüsçülük ve Taoizm'de gerçek bir felsefeci olarak gördüğü bilge'nin Budizm'de olduğu gibi bir teolog olarak değerlendirilmesinin uygun olmadığını ancak çoğu açıdan teologlara hizmet ettiğini dile getirir. [959] Bu kategori bağlamında, sistematik bir dünya görüşü ortaya koyan felsefecinin, teolog ve diğerlerinin yanı sıra *budolog* payesini de kapsadığını düşünen Smart, teoloğun bağlı olduğu dini hareketin veya kilise disiplininin dışına çıkamayacağını ifade eder.[960]

*Şifacı, şaman ve büyücü'*yü de aynı kategori altında değerlendiren Smart, şifanın dinle irtibatlı bir durum olarak kabul edildiğini ve özellikle küçük ölçekli toplumlarda din ve şifa ilişkisinin daha baskın olduğunu ifade eder. Bazı dini figürlerin tedavi kabileyetleriyle tanındığını kimi zaman da bir dinin kurtuluş reçetesinin insanlara tedavi yöntemi olarak sunulduğunu ifade eder. Bu bağlamda Buda'nın "Dört Soylu Gerçek" öğretisini ele alan Smart, bu öğretide ızdırabın teşhis edilerek tedavisinin "sekiz dilimli yol" olarak sunulmasına dikkat çeker. Aynı şekilde İsa'nın hem manevi hem de fiziksel bir şifacı olduğunu, Kitab-ı Mukaddes'te, Kuran'da ve Zerdüşt kutsal metinlerinde bu tarz bilgilerin yer aldığını ve aynı zamanda Taoizm'de özgürlük ile tıp arasında yakın bir ilişkinin mevcut olduğunu dile getirir. Şifacı olarak kabul edilen peygamber ve aziz gibi şahsiyetlerin sihirle ilişkileri olduğunun düşünüldüğünü belirten Smart, dinlerden bazılarının sihirbazlara karşı olumlu bazılarının da olumsuz yaklaştıklarını söyler ve mucize ile sihir arasındaki farkı ayırt etmenin oldukça zor olduğuna dikkat çeker.[961] İslam'da ise mucize ile sihrin kesin bir tarzda birbirinden ayrıldığını ifade eden Smart, bu dinde mucizenin Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşen ve uygulayıcının iyi niyet taşıdığı olağanüstü olay olarak tanımlandığına dikkat çeker. Ancak, özellikle Tanrı'nın doksan dokuz ismini içeren muskaların sıklıkla kullanmasının bu ayrımı bulanıklaştırdığını ifade eder.[962] Asya dini geleneklerinde sihir kavramını tam olarak karşılayacak bir kavramın mevcut olmadığını söyleyen Smart, sosyal boyut için önemli bir öğe olan Hindu yogilerin düşünce güçleri aracılığıyla elde ettikleri *iddhi (mucizevi güçler)* adı verilen seyahat etme, görünmeyeni bilme ve eşyaları harekete ettirebilme gibi paranormal güçlere sahip olabileceklerini ifade eder. Yogi'nin bu türden sahip olduğu güçlerle

[959] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 227; *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge*, s.39.
[960] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 227-228.
[961] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 233.
[962] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 233-234; *The Phenomenon of Religion*, s.42.

şamanın güçlerinin kendi aralarında benzerlik taşıdığını ileri sürer.[963] Smart, buraya kadar çeşitli kategoriler altında zikredilen figürlerin genel özelliklerinin, dini tecrübe ile sosyal organizasyonlar ve çeşitli toplum türleriyle bazı doktrinel veya felsefi formülasyonlar arasındaki dinamik ilişkiyi ortaya koymada oldukça yardımcı olduğunu söyler.[964]

Dinlerin önde gelen dini figürlerini gerçekçi ve fenomenolojik bir tarzda ele aldığını söyleyen Smart, kolonileşmenin, ulusalcılığın ve sekülerleşmenin dini toplumlar üzerinde önemli etkilere sahip olduğunu ifade ederek bu kavramları dinin, dini ve dini olmayan dünya görüşlerinin temel şekillendiricileri arasında kabul eder. Smart, dünyada farklı geleneklerin katılımlarını kabul eden küresel bir ideolojiye doğru hareket edildiğini düşünür ve bu nedenle demokratik sistemlere ve dini çoğulculuğa ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Bu noktada dini hoşgörünün önemine dikkat çeken Smart, bu kavramın *"Müslümanları yaptıklarıyla serbest bırakalım."* demekten daha fazlası olduğunu, onlardan bir şey öğrenmeye çalışma ve bunu kendi geleneğine katma anlamına geldiğini ifade eder. Nitekim o, bazı ilgilerin (insan hakları gibi) evrensel olması ve bütün dinlere saygı gösterilmesi gerektiğini kabul eden bir uzlaşmayı hedefler.[965]

Dünyada dinle ilgili bir birliğin söz konusu olamayacağını ancak *"Bütün dinler nihayetinde aynı gerçekliğe işaret eder."*[966] önermesinden hareketle dinler arasında en yüksek seviyede bir yakınlaşma sayesinde bir tür *"bir dünya dünya görüşü"* (a world worldview) veya *"yeryüzündeki din"* doğrultusunda bir gidişatın olduğunu ifade eder. Bu durumu *"global çoğulculuk"* olarak da isimlendirir. Çünkü dünyada gelişen global toplum nedeniyle çoğulculuğun zorunlu hale geldiğini düşünen Smart, İslam'daki çok eşliliğin yasaklanması için hiçbir güçlü neden olmadığını bu konunun bürokratik çözümlerle ve kadınlara yönelik adaletin sağlanması halinde halledilebileceğini belirterek çoğulculukla ilgili müsamahakarlığını ortaya koyar.[967] Aynı şekilde modern

---

[963] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 234; *The Religious Experience of Mankind,* s.159; "Yogi", *DCR*, s.659.
[964] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 235.
[965] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 274; Scott London, *Dinin Geleceği: Ninian Smart'la Bir Söyleşi,* Çev. Metin Pay, http://www.scottlondon.com/interviews/smart_turkish.html, (erişim tarihi, 31.12.2014); *Worldviews*, s.158.
[966] Smart, "Pluralism", *A New Handbook of Christian Theology*, Ed. Donald W. Musser-Joseph L. Price, Nashville: Abingdon Press, 1992, s.360; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.278.
[967] Bkz. Smart, *The World's Religions,* s.591; "The Political Implications of Religious Studies", *Religion and the Western Mind*, London: Macmillan, 1987, s.30-31; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.250-251; "The Importance of Diasporas", *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions,* Ed. S.Shaked-D. Shulman-G.G. Strousma, Leiden: Brill,

toplumlarda kadının istemesi halinde başörtü takma özgürlüğünün erkeğin otroitesine maruz kalmayı akla getirse bile mümkün olması gerektiğini dile getirir.[968]

Bütün dünya görüşlerinin epistemolojisinin çoğulculuğa işaret ettiğini düşünen Smart,[969] son zamanlarda özellikle ekonomik siyasi ve teknolojik alanlarda gerçekleşen gelişmeler nedeniyle dünyanın global bir hale geldiğini ve insani değerlerin global ölçekte ele alınmaya başlandığını dile getirir. Bu bağlamda dinler arasında ilk aşama yakınlaşma döneminin yaşandığını ve ikinci aşama yakınlaşma dönemine geçildiğini ifade eder.[970] Smart, *The World's Religions* adlı kitabında Amerika'lı bir çocuğun Hint geleneğinde olduğu şekliyle *yoga* uygulamasına ait bir fotoğrafa, *"Doğu Batı'ya Geliyor"* dipnotuyla yer vererek durumu özetlemeye çalışır. [971]

Dünyanın globalleşmesiyle geçmişte olmadığı şekliyle dinlerin birbiriyle karşılaşmasının olağan hale geldiğini belirten Smart, bu karşılaşmalar neticesinde yeni dini hareketlerin ortaya çıktığına işaret eder. A ve B dinlerinin karşılaşmaları durumunda birbirine karışacaklarını veya birbirlerinden etkileneceklerini düşünen Smart, böyle bir durumda Ab ve Ba veya tepki olarak Aa ve Bb gibi yeni dinlerin ortaya çıkabileceğini ve hatta C gibi farklı bir din şeklinin görülebileceğini belirtir. Afrika'da kurulan yeni bağımsız kiliselerin yerli pratikleriyle Hıristiyanlık inançlarının ve 19. yüzyılda Evanjelik Hıristiyanlık ve Konfüşyüsçülük öğretilerinin Birleşik Kilise'de birbirlerine karışmasını bu duruma örnek olarak verir.[972] Bu doğrultuda devletlerde dini eğitimin başkasını anlamayı ve farklı dünya görüşleri arasındaki diyaloğu teşvik edici olması gerektiğini ortaya koyar. Geçmiş dönemlerde devletlerde dini hoşgörüsüzlüklerin oldukça sık rastlandığını ancak modern zamanlarda bu durumun azalmaya başladığını söyleyen Smart, yeni dini hareketlerde dini hoşgörünün daha belirgin halde olduğunu düşünür. Modern dönemde Gandhi (1869-1948), Desmond Tutu (1931-…), Papa John XXIII (1881-1963) ve Rahibe Teresa'nın (1910-1997) bütün çağlar içerisinde ise

---

1987, s.291; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.185; *Beyond Ideology,* s.20; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.3; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.83; *The Religious Experience of Mankind,* s.677-678.

[968] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.130.

[969] Smart, "The Epistomology of Pluralism The Basis of Liberal Philosophy",s.14; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.305.

[970] Smart, "Convergence of Religion", Religious and Comparative Thought, Delhi: Indian Books Centre, 1988, s.247-248; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.245-246.

[971] Smart, *The World's Religions,* s.591.

[972] Smart, *The World's Religions,* s.580-581; *Choosing a Faith,* s.24-25.

Konfüçyüs, Buda, İsa, (Hz.) Muhammed, Kabir (Kebir) ve Zerdüşt'ün dini hoşgörü alanında en önemli karakterler olduğunu ifade eder.[973]

Çağımızda bütün ülkelerin iç içe geçerek global bir şehre dönüştüğünü ifade eden Smart, bu nedenle hiçbir kültür veya fikirler sisteminin diğerini görmezden gelemeyeceğini belirtir. Bu doğrultuda örneğin Hıristiyanlığın zorunlu olarak Budist ve Hindu zihniyetiyle karşılaştığını, İslam'ın Marksizm'i ve modern Batı'yı, Polonya Marksizminin Katolikliği ve Afrika'nın İslam'ı görmezden gelemeyeceğini ifade eder. Teknolojik gelişmelerle birlikte iletişim çağının yaşandığı dünyanın köye benzetilmesine karşı çıkan Smart, köyün homojen özellik taşıdığını şehrin ise kültür ve din açısından daha çeşitli bir yapı olduğuna dikkat çeker.[974]

Hint dinlerinin sosyal-organizasyonel boyutu üzerinde değerlendirmelerde bulunan Smart, klasik Hint kültüründe özellikle kast sisteminin baskın ve önemli bir özellik olduğuna dikkat çeker. Kast sisteminin kökeninin daha çok siyasi bir özellik taşıdığını düşünen Smart, M.Ö. 1500'lerde Arilerin Hindistan'ı istila ettiği yıllarda halkı din adamları *(brahminler),* askerler *(kşatriya),* zanaatkarlar *(vaisyalar)* ve hizmetçiler *(sudralar)* olmak üzere dörtlü bir sınıflandırmaya tabi tutmalarının bu sistemin kaynağı olduğunu ifade eder. Ayrıca büyük toplum yapısına dahil olan kabile insanlarını ifade etmek için "dokunulmazlar" olarak adlandırılan *paryalar'ın* beşinci sınıf olarak kabul edildiğini belirtir. Bu sistemin, Ariler tarafından ten rengine dayalı olarak *"varna"* (renkler) olarak isimlendirildiğini ve daha sonraki süreçte alt-gruplar olan *jatiler* (soy veya sülaleler) tarafından güçlendirildiğini, yenilendiğini ve daha ayrıntılı bir hale getirildiğini ifade eder. Büyük bir mozaiğe benzetilen kast sisteminin Hint toplumunu şekillendiren büyük bir hiyerarşi ortaya koyduğunu belirten Smart, diğer Hint dinlerinin monastik özelliğe sahip olmaları nedeniyle sosyal sınıflandırmaları terk ederek ve münzevi bir yaşamı veya Sangha'yı tercih ederek bu sisteme karşı olduklarını hatta bir kısmının hareket noktasının bu durum olduğunu ileri sürer. Ayrıca monastik yaşam tarzının Hinduizm'de de kendisine yer bulduğunu ve büyük reformcu Şankara'nın sekizinci yüzyılın sonlarında kurduğu organizasyonun bu yaşam tarzına örnek olduğunu belirtir. [975] Genel olarak Hinduizm dışındaki, Hint dinlerinin karşı çıktığı kast sisteminin genetik ve hiyerarşik olduğunu dolayısıyla ritüele ağırlık vermesi nedeniyle bu dinlerin

[973] Smart, *The World's Religions,* s.592; "Kabir", *DCR,* s.388.
[974] Smart, *Beyond Ideology*, s.22; *Choosing a Faith,* s.1-2.
[975] Smart, *The World's Religions,* s.50; *Religions Asia,* s.41-42; "Cast System", *DCR,* s.102-103.

ana yapısına benzemediğini belirten Smart, kast sisteminin anarşik bir toplumu düzene sokmada harika bir mekanizma olduğunu düşünür.[976]

Hint dinlerinde kutsal kabul edilen kişilerin de sosyal açıdan önemli karakterler olduğunu belirten Smart, din adamları olan Brahminlerin Hint hiyerarşisinin zirvesinde olduğunu, Budist ve diğer dinlerdeki keşişlerin kahverengi, gri ve pembe cübbeleriyle nesnelerin değersizliğini ifade ettiklerini ve Caynist keşişlerin çıplak dolaşmalarının dünyaya ait bütün şeylere yönelik bir reddedişi temsil ettiğini dile getirir. Guruların, çeşitli türdeki öğretmenlerin, sannyasinlerin veya saduların inzivaya yönelik yaşam tarzlarının da bu yaklaşım çerçevesinde değerlendirilebileceğini ortaya koyar. Ayrıca inek gibi hayvanların kutsallık kaynağı olarak kabul edildiğini ve ailenin yaşamın merkezinde yer aldığına işaret eder. [977]

İslam'ın sosyal yönüyle ilgili değerlendirmeler yapan Smart, öncelikle İslam'ın bir devleti organize ettiğini ve daha sonra kademeli olarak ümmet anlayışının ortaya çıktığını dile getirir. Bu ümmetin de teorik olarak (Hz.) Muhammed'in halefleri olarak düşündüğü halifelerin liderliği altında birleştiğini ve halifelik anlayışının zaman zaman yenilendiğini belirtir. İslam'da dini organizasyonların daha dar kapsamlı bir şekilde ele alındığını ifade eden Smart, İslam'ın ilk dönemlerinde ibadet önderlerinin (müctehid imamlar) daha sonraki süreçte ise profesyonel teoloji ve hukuk yorumcularının ortaya çıktığını belirtir.[978] İslam'da rahiplik veya hiyerarşik bir sistemin mevcut olmadığını ve ortaya konan organizasyonların resmi bir yapıya sahip olmasa da önemli bir itibara sahip olduğunu dile getiren Smart, siyasi güç bağlamında bu dinin yayıldığı alanlarda parçalanmışlığın mevcut olduğunu ancak özellikle son dönemlere kadar Osmanlı'nın pek çok bölgede siyasi nüfuzunu koruduğunu ve halifeliği elinde tuttuğunu belirtir. [979] Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğunda Yahudi ve Hıristiyanların millet sistemi içerisinde ikinci sınıf vatandaş olarak görüldüğüne yönelik eleştiriler yapsa da bu sistemin önemli bir dini hoşgörü anlayışı olduğunu ifade eder.[980] Ancak, dini çoğulculuğun hakim olması gerektiğini düşündüğü modern dünya için siyasi düzenlemelere ihtiyaç duyulduğunu belirten Smart, millet sistemine benzer bir sistemin ihtiyaçlara cevap verebilecek bir örnek olduğunu belirtir.[981]

---

[976] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 176.
[977] Smart, *The World's Religions,* s.50; *Religions Asia*, s.42; "Sannyasin", *DCR*, s.557.
[978] Smart, *The World's Religions,* s.262; *Choosing a Faith*, s.32; *The Religious Experience of Mankind*, s.498-499; *Religions of The West*, s.186.
[979] Smart, *The World's Religions,* s.305-306.
[980] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 247; *Religions of The West*, s.136.
[981] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.137.

Smart, İslam'ın yirminci yüzyılda kuvvetli bir güç olarak yeniden ortaya çıksa da modernizmle ilgili problemlerini tamamıyla çözmeyi başaramadığını ifade eder. Türkiye, Malezya ve Pakistan'da demokratik rejimlerin olmasına karşılık Suriye, Irak ve Libya gibi yerlerde oldukça zalim rejimlerin hüküm sürdüğünü belirten Smart, İslam coğrafyasını bir nebze birleştiren ortak problemin İsrail'in Filistin topraklarındaki varlığı olduğunu dile getirir. Bu noktada İslam toplumunda çoğulculuğa ve ifade özgürlüğüne ihtiyaç duyulduğunu belirten Smart, alenen İslam'a hakaret eden Selman Rüşdi'ye yönelik tavırları ifade özgürlüğünü sınırlandırma olarak kabul eder. Bu doğrultuda İslam dünyasının başta eğitim olmak üzere pek çok alanda modernizasyona olan ihtiyacına dikkat çeker. [982]

Dini ve seküler dünya görüşlerini daha iyi anlamak için bunların diğer toplumlara göçünün ve onlarla etkileşiminin incelenmesi gerektiğini düşünen Smart, bu noktada yapılacak bir araştırmanın başlangıç noktasının din mensuplarının yabancı şehirlerde yaşadıklarında dini anlamda nasıl davrandıklarının incelenmesi olduğunu ifade eder. Hinduizm'in Fiji'ye, Budizm'in Los Angeles'a, Çin dinlerinin Singapur ve San Francisco'ya, İslam'ın İngiltere ve Almanya'ya, Zulu dininin Güney Afrika'nın şehirlerine göç etmesini bu bağlamda değerlendirilmesi gereken örnekler olduğunu ifade eder. [983]

Dinin diğer boyutlarının sosyal-organizasyonel boyut üzerinde önemli etkilere sahip olduğunu dile getiren Smart, örneğin dinin sosyal yönünün, dinin kendi ritüel şekillerinden, mistik yaşam şeklinden veya bireyselliğin gelişmesine katkı sağlayan içsel tecrübe yöntemlerinden oldukça etkilendiğini belirtir.[984] Bu bağlamda Budizm'deki Sangha örneğini veren Smart, Buda'nın hayatta iken lideri olduğu bu dini organizasyonda pek çok rahip ve rahibenin mağaralarda, nehir kenarındaki barakalarda yıllarca münzevi/derin düşünceci bir hayat yaşadıklarına dikkat çekerek, bu tarz yaşamın diğer Hint dini geleneklerinde ve klasik Hıristiyanlık'ta da bulunabileceğini dile getirir.[985] Ayrıca, sosyal boyut olmadan ritüel ve ahlaki boyutun var olamayacağını ifade eden Smart, [986] dini organizasyonların diğer boyutlara göre bir miktar daha az önemli olduğunu dile getirir.[987]

---

[982] Smart, *The World's Religions,* s.577-578.
[983] Smart, *Worldviews*, s.158.
[984] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 274.
[985] Smart, *The World's Religions,* s.67; *Dimensions of the Sacred*, s. 264; *The Phenomenon of Christianity*, s.297; *Religions of Asia*, s.100-101.
[986] Smart, *Worldviews*, s.143.
[987] Smart, *The World's Religions,* s.582.

G. Materyal ve Sanatsal Boyut

Smart, öncelikle materyal boyut olarak isimlendirdiği bu boyutu daha sonra materyal ve sanatsal boyut olarak isimlendirmiştir. Ona göre bu boyut dinler için önem taşıyan binalar, sanat yapıtları ve hatta dünyanın doğal özelliği olan nehirler, dağlar, ağaçlar ve sular gibi değişik şekillerle ilgilidir. Smart, İslam ve Protestan Hıristiyanlık gibi geleneklerin ayrıntılı materyal simgelerden/tasvirlerden uzak dursalar da kendilerini zaman zaman sanatsal olarak ifade ettiklerini belirtir.[988] İslam'da Kuran'ın hat yazısıyla yazılmasını ve Protestan Hıristiyanlık'ta minberlerin ve komünyon masasının üzerinde bazı sembollerin kabartılmış olmasını bu duruma örnek olarak verir.[989]

Materyal boyutu boyutsal din modeline daha sonra ekleyen Smart'a göre bu boyut binalar, sanat yapıtları ve diğer eserler gibi farklı şekillerde dinin cisimleşmiş yönüdür. Smart, Kalvinist Hıristiyanlık gibi bazı hareketlerin, özellikle 20. yüzyıldan önce potansiyel putperestlik özelliği taşıyan çeşitli tasvir ve sembollerden uzak durduklarını ve Kalvinistlerin binalarının genelde sade bir güzelliğe sahip olduğunu, çünkü onların bütün suretlerin ötesinde bir öze sahip Tanrı düşüncesinden insanları uzaklaştıran sanatsal ve diğer tasvirlere karşı çıktıklarını belirtir. Buna karşılık, inananın ilahi olana karşı tutumunda dinin materyal ifadelerinin genellikle ayrıntılı, değişken ve son derece önemli olduğunu ifade eden Smart, bu boyutun önemini vurgulamak için şu soruları sorar: Bizler göğe açılan pencere olarak görülen ikonların neye benzediğini ve neyi ifade ettiğini bilmeksizin Ortodoks Hıristiyanlığı nasıl anlayabiliriz? Bizler Tanrı ve tanrıların çeşitli durumlarıyla ilgilenmeksizin Hinduizm hissine vakıf olabilir miyiz?

Smart, Sina dağı, Zeytin dağı, Avustralya'da Ayers Rock, Japonya'da Fuji dağı, Çin'in kutsal dağları ve Ganj nehri gibi özel bir kutsallığa ve anlama sahip olarak öne çıkan dünyanın doğal yerlerini de dinin önemli materyal ifadeleri olarak zikreder. O, zaman zaman bu kutsal yerlerin kutsal Kudüs şehri, kutsal Banaras mabedi ve Buda'nın aydınlanmaya ulaştığı Bodh Gaya tapınağı örneklerinde görüldüğü üzere insan yapıtlarıyla da birleşebileceğini ifade eder.[990]

Genel anlamda tanrıların görünmez olmasına rağmen kendilerini dünyada açığa vurmalarının paradoksal bir durum ortaya çıkardığını dile getiren Smart, tanrıların kendilerini açığa çıkardığı nesnelerin dünyevi olandan ilahi olana yönelik bir geçiş yaşadıklarını ifade eder. Evharistiya ayinininde kullanılan şarap ve ekmeğin İsa Mesih'in

[988] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.163.
[989] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.163-164.
[990] Smart, *The World's Religion,* s.19-20; *Dimensions of the Sacred,* s. 276; *Religions of Asia,* s.26-27; *Religions of The West,* s.19-20.

kanı ve bedeni olarak kabul edilmesini bu geçiş için örnek olarak verir.[991] Bu doğrultuda Smart, inananlar için son derece önemli olan dinin başlıca materyal ifadelerini kiliseler, tapınaklar, sinagoglar, stupalar, Tanrı ve tanrıça heykelleri, ikonlar, resimler, kilise oturağı, minber/kürsü, sunaklar, papaz elbisesi/cübbe, kutsal emanetler, kitaplar, muska, kutsal dağlar, hac merkezleri, denizler, nehirler, bazı şehirler, kurbanlık hayvanlar ve mezarlar şeklinde ele alır.[992]

Materyal boyut içerisinde *anikonik* (şekilsiz) dinlere işaret eden Smart, bu kavramla İslam gibi Tanrı'nın resmedilmesini, heykellerinin yapılmasını yasaklayan dinleri kasteder.[993] Smart, *anikonik* dinlerin en önemli örneğinin İslam olduğunu ve bu durumunu da Yahudi dini geleneğinden ilham aldığını söyler. *Anikonik* dinlerde Tanrı'nın kudretinin ön plana çıkarıldığını ve sembolizmin kelimelere yani sözlü geleneğe ve yazılı kutsal metinlere bırakıldığını belirtir. Bu durumun *anikonik* dinler için materyal boyutun önemini azaltmadığını ifade eden Smart, bu dinlerde camilerin ve sinagogların özenli ve çok masraflı yapılar olmasının ve kutsal metin süslemelerinin bu boyut içerisinde değerlendirilebileceğini dile getirir.[994]

Smart, bu boyut bağlamında öncelikle Budist, Hindu ve Uzak Doğu tapınaklarını ele alır. Başlangıçta Budist tapınakların Buda'nın veya diğer azizlerin kutsal emanetlerin içerisinde yer aldığı ve kozmik yumurtayı hatırlatan stupalar olduğunu dile getirir. Stupaların daha sonra dağlara kazınan mağaralar haline geldiğini ve başlangıçta Buda'nın heykelinin buralarda yer almadığını en fazla onun yaşamından kesitler sunan kabartmalar bulunduğunu belirtir. İleriki süreçte özellikle Hellenistik krallıkların Orta Asya'da kurulmasından sonra Grek heykelciliğinin etkisiyle Buda'nın heykellerinin hem Hindistan'da hem de Orta Asya'da görülmeye başlandığını ifade eder. Ayrıca, monastik yaşam tarzının stupaların yapısında önemli değişikliklere yol açtığına işaret eder.[995]

Hindu tapınaklarının ise V. ve VI. yüzyıldan itibaren kalıcı şeklini almaya başladığını ifade eden Smart, bu dinde tapınakların Tanrı'nın evrenin düzenini sağlamasına yardımcı olan Tanrı'nın sarayı veya kalesi olarak kabul edildiğini dile getirir. Hindu tapınaklarının hem ibadet hem de hac mekanları olduğunu ve yıl içerisinde

[991] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 275.
[992] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 275-288; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.48; *Background The Long Search*, s. 93-99.
[993] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.xi.
[994] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 276-277.
[995] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 278-279; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.14; *The Religious Experience of Mankind*, s.131-132; *Religions of Asia*, s.101; *The World's Religions*, s.67.

bazı festivallerin bu tapınaklarda gerçekleştirildiğini beyan eder.[996] Smart'a göre; Budist tapınakların mimari yapısı daha az karmaşıktır, saygınlığa sahiptir ve aydınlanmaya adanmışlık taşır; Hindu tapınaklarının ise ciddi şekilde ritüel yönü ağır basar ve rahip sınıfı tarafından yönetilir. Bu nedenle Hindu tapınağının atmosferi *numinous*'dur, güç ve korku yayıcıdır ancak Budist tapınaklarının korkutucu bir yönü yoktur ve ritüelin otoritesine yer vermez.[997]

Smart, Budist mimarinin III. ve IV. yüzyıldan itibaren Çin'de etkili olduğunu ve buralarda stupaların *pagoda* olarak yeni bir motifle ortaya çıktığını ifade eder. Aynı şekilde bu mimarinin Taoist geleneğin tapınakları üzerinde etkili olduğunu belirten Smart, çeşitli türdeki tanrıların, Lao-Tzu'nun, kahramanların ve gizemli varlıkların farklı tasvirlerinin yer aldığı tapınakların bu dini gelenekte görüldüğünü söyler. Konfüçyüsçülük'teki tapınakların ise Budist ve Taoist yapılarından farklı bir tarza sahip olduğunu belirterek, buralarda ibadet ritüeline yönelik bir ortamın oldukça az olduğunu ancak Konfüçyüs'ün doğum günü kutlamalarının gerçekleştirildiğini dile getirir. Bu mabetlerde heykeller yerine sadece Konfüçyüs'ü hatırlatıcı tabletlerin yer aldığına da dikkat çeker. [998]

Bir dinin ruhunun materyal boyut aracılığıyla kavranabileceğini söyleyen Smart,[999] Güney ve Doğu Asya'daki mabetlerin cemaatlerle ilgili olmamasına rağmen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da bu durumun aksinin söz konusu olduğunu dile getirir. Erken dönemde sinagogların seküler binalardan ayırt edilemediğini belirten Smart, daha sonra bu yapıların Roma bazilikalarına benzer bir tarz kazandıklarını ancak içerisine Tora parşömenlerinin konduğu *apsis* kısmının yer almadığını söyler. İleriki süreçte sinagogların evrensel özelliğine ulaştığını beyan eden Smart, ilk başta kadın ve erkeğin ayrılmasının söz konusu olmadığını ancak daha sonra bu ayrımın gerçekleşmesi için sinagoglara yeni bölümlerin eklendiğini dile getirir. Amsterdam'daki gibi bazı büyük sinagogların mevcut olmasına rağmen bu yapıların büyüklük bakımından Hıristiyan kilise ve katedrallerine ulaşamadığını ifade eder.[1000]

Kilise binalarının geç ortaya çıktığını söyleyen Smart, bunun nedeninin Hıristiyanların uzun süre özel evlerde, tapınakta ve sinagoglarda ibadet etmeye devam etmeleri olduğunu beyan eder. Özellikle Roma İmparatoru Konstantin'in din

[996] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 279.
[997] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 280.
[998] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 280-281.
[999] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.5.
[1000] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 281.

değiştirmesinden sonra Hıristiyanlığın imparatorluk dini haline geldiğini ve resmi binalara duyulan ihtiyaca binaen öncelikle bazilikaların daha sonraki süreçte Hıristiyan kilisesinin karakteristik mimarisinin ortaya çıktığını ifade eder. Katedrallerin Hıristiyanlığın orta dönemlerinde ortaya çıktığını dile getiren Smart, Hıristiyan mezhepleri arasında ve özellikle Protestan mezhebi içerisinde kiliselerin fonksiyonu, mimarisi ve süslemeleri noktasında farklıların olduğunu ortaya koyar.[1001]

Smart, İslam'ın kendine has bir mekan anlayışı olduğunu düşünür. Ona göre; çoğu kiliseler ayinle ilgili aktivitelere, basit veya karmaşık ibadet ritüellerine veya kutsal kitap okumalarına ve seremonilere hasredilmişken, camilerde tipik olarak hem dini hem de seküler aktiviteler gerçekleştirilir. Çünkü cami bir toplanma yeridir ve hem eğitim hem de politik, ekonomik ve diğer seremonilerin mekanı olarak kullanılabilir. Smart, caminin en önemli özelliklerinden birisinin Mekke yönünü yani kıbleyi gösteren oyuk mihrap olduğuna ve caminin orta alanındaki geniş boşlukla kiliseden farklı bir yapıya büründüğüne işaret eder. Cami içerisinde Kuran'dan okumaların gerçekleştirildiği kürsünün, hutbenin okunduğu minberin ve namaza çağrı yeri olan minarenin varlığına dikkat çeken Smart, caminin profan dünyadan arındırılmış, Tanrı'nın kendinin açığa vurduğu ve kendisine ibadet edilen bir yer olduğunu belirtir.[1002]

Smart, İslam'da genel olarak insanın veya canlı objelerin tasvirlerinin cami süslemelerinde kullanılmasının reddedildiğini, çünkü bunların dine hakaret kabul edildiğini ve burada gerçekleştirilen ibadetin değerini düşürdüğünü söyler. Bu nedenle cami mimarisinde soyut özelliklerin hakim olduğunu ve geometrik şekiller ile Kuran'dan ayetlerin hat yazılarıyla yazılmasına yer verildiğine dikkat çeker. Camilerin dünyada farklı stillere sahip olduğunu ve bölgesel farklılıkları yansıttığını söyleyen Smart, İran'da mozaik ve altın kaplamanın, Hindistan'da Hint motiflerinin, Afrika'da ahşap malzemelerin ve Uzak Doğu'da Çin tarzı çatıların kullanılmasını bu duruma örnek olarak verir. Modern zamanlarda da Müslümanların çeşitli topraklara göç etmesi sonucunda diğer dinlerin hakim olduğu yerlerde çok sayıda caminin mevcut olduğuna dikkat çekerek, Hıristiyanlığın hakim olduğu Almanya, Fransa ve İngiltere'yi bu bağlamda değerlendirilebilecek en önde gelen ülkeler olarak zikreder.[1003]

İslam'ın materyal-sanatsal boyutuyla ilgili değerlendirmeler yapan Smart, ortaya çıkar çıkmaz İslam'ın ibadet mekanlarına sahip olduğunu, Tanrı tasvirlerinin yasak

[1001] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 282-283; *Religions of The West*, s.104-105.
[1002] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 283-284; *Religions of The West*, s.186.
[1003] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 284.

olması nedeniyle de bu medeniyet içerisinde muazzam bir mimarinin geliştiğini ve en önemli sanatın da hat sanatı haline geldiğini belirtir. Dinlerdeki hac merkezlerinin materyal boyut içinde önemli bir fonksiyona sahip olduğunu dile getiren Smart, bu bağlamda Mekke ve Medine merkezli İslam'ın en önemli örnek olduğunu ifade eder. Özellikle erken dönem İslam'ın materyal boyutu kapsamında (Hz.) Muhammed'in ilk vizyonuna sahip olduğu Arafat Dağı'na vurgu yapar.[1004] İslam'ın daha sonraki dönemlerinde ise Osmanlı'dan Babür'e, Fas'tan Endonezya'ya varıncaya kadar şiir, edebiyat, mimari, hat ve resim gibi aktivitelerin yaygınlaştığını ve çeşitlendiğini dile getirir.[1005] Ancak Smart, bütün dinler bağlamında günümüz dünyasında dini binalarda da sadeleşmelerin ve değişimlerin açıkça görünür hale geldiğine dikkat çeker.[1006]

Dinin materyal-sanatsal boyutuyla ritüel boyutu arasındaki ilişkiye özellikle dikkat çeken Smart, daha zengin ritüele ve daha güçlü sanat çalışmalarına olan talebin dini binaların süslenmesine katkı sağladığını ve bu durumda kutsal nedenlerin ve zenginliğin önemli bir fonksiyon gördüğünü dile getirir. Ancak Smart, bu talebin ironik bir şekilde bir taraftan Katolik Hıristiyanlığın bozulmasına, diğer taraftanda reform süreciyle birlikte Protestan Hıristiyanlığın ortaya çıkmasına neden olduğunu ifade eder.[1007] Netice olarak Smart, dinin materyal boyutunu ritüelin kuvvetlendirilmesi olarak kabul eder. [1008]

Buraya kadar ortaya konan bilgiler ışığında Din Fenomenolojisi'nin görevinin dinin/dinlerin özelliklerinin ana hatlarını ortaya koymak olduğunu ve bunun önemli ancak kolay olmadığını söyleyen Smart, kendisinin bu görev için boyutsal bir yöntem kullanmayı tercih ettiğini ifade eder. Bu görev için farklı yöntemlerinde geliştirilebileceğini kabul eden Smart, bilimsel bir tavır içerisinde kendi yöntemiyle ilgili mutlaklık iddiasında bulunmaz. Belki de onun için en önemlisi dinlerdeki temel öğelerin incelenmesiyle insan yaşamının ve tarihinin nüfuz edici özelliklerinin tam anlamıyla görülebilmesi ve bunun da günümüze ve geleceğe yönelik daha iyi bir bakış açısı kazandırmasıdır. [1009]

[1004] Smart, *The World's Religions,* s.295; *Dimensions of the Sacred*, s. 284.
[1005] Smart, *The World's Religions,* s.306.
[1006] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.79.
[1007] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 287.
[1008] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 288
[1009] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 15, 297-298; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.4.

VI. N. Smart'a Göre Din ve Seküler Dünya Görüşleri İlişkisi

Smart, her insanın kendine has yaşama yönelik bir bakış açısına ve bazı değerlere sahip olması nedeniyle dünyada yaşayan insan kadar dünya görüşünün mevcut olduğunun söylenebileceğini ifade ederek, bu dünya görüşleri içerisinde toplumu şekillendiren ve toplum tarafından şekillendirilen pek çok büyük model ve sistemin ortaya çıktığını ve bunların Hıristiyanlık ve Budizm gibi isimlerle nitelendirildiğini ifade eder. Büyük dini hareketlerin yanı sıra Marksizm, Hümanizm ve Ulusalcılık gibi seküler dünya görüşlerinin de aynı lig içerisinde yer aldığını ve bazen dine karşı bir mücadele içerisine girdiklerini dile getirir. Hatta tarihte modern ideolojiler ile geleneksel dinler arasında kanlı çekişmelerin vuku bulduğuna dikkat çekerek, 20. yüzyılın son çeyreğinde Kamboçya'daki Khmer Roug hareketinin Budist rahipleri öldürerek tapınakları ambar ve baraka haline getirmelerini, Stalin'in (1878-1953) Ukrayna'lı Katoliklere ve Rus Ortodokslara işkence etmesini ve İtalya'nın kurucularından olan Garibaldi (1807-1882) zamanında İtalya'da Ulusalcılık ile kilise arasında çatışma olmasını bu duruma örnek olarak verir. Bu duruma rağmen, geleneksel bir din ile seküler bir dünya görüşü arasında herhangi bir noktada benzerlik kurulabileceğini düşünür.[1010] Bu doğrultuda Nazizm'e karşı mücadele vermiş olan Doğu Alman Marksistlerinin ortaya koydukları Komünizm anlayışının geleneksel bir din ile boyutsal açıdan benzerlikler taşıyabileceğini ileri sürer. Smart, bu seküler dünya görüşünün boyutları bağlamında, Marx ve Lenin'in düşüncelerini doktrinel boyut; eşitlik, çalışanlar için adalet ve devrimci fikirlere sadakat gibi etik değerleri ahlaki boyut; marşlar, geçit törenleri, nutukları dinleme, özel bir kelime dağarcığı kullanma (yoldaş gibi), bayrağı göndere çekme ve sembolik olarak kırmızı rengi kullanma gibi uygulamaları ritüel boyut; eğitim sistemi aracılığıyla desteklenen adanmışlık ve şeref duyguları tecrübi boyut; komünist parti kadrolarını organizasyonel boyut; kahramanların portrelerini materyal boyut ve Nazizm'e karşı verdikleri mücadelenin hikayesini mitolojik boyut olarak değerlendirir.[1011]

Dini, bir fenomen olarak kabul eden Smart, bu kavramın açık seçik ve analitik bir şekilde diğer dini olmayan geleneklerden ayırt edilebileceğini belirtir. Dolayısıyla o, tarihsel ve kültürlerarası bağlamı içerisinde dinin tanımlanması ile ilgili zorlukları çeşitli yöntemler aracılığıyla aşmaya çalışır. Örneğin, "*din"* ile *"gruba bağlı din"* ve *"gerçek dinler"* ile *"din benzeri ideolojiler"* arasında ayrım yapar. Smart, *The World's Religions* adlı kitabında dini geleneklerin boyutlarına ve tarihi gelişimlerine yer vermekle beraber

[1010] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.1; *Beyond Ideology*, s.18-19.
[1011] Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.2; *Religions of The West*, s.146-147.

genel anlamda *"dünya görüşleri"*, özelde de *"seküler dünya görüşleri"* olarak isimlendirdiği konuları incelemiştir. Smart, bütün dinlerin bir dünya görüşü ortaya koyduğunu ve dünya görüşlerinin daha fazla genişlemesine katkıda bulunduğunu bu nedenle dünya görüşü kavramının dar bir şekilde tanımlanmaması gerektiğini ifade eder. Smart, dini dünya görüşleri genişlediği ve daha geniş bakış açılarıyla etkileşim haline girdiği için boyutsal din anlayışının seküler dünya görüşlerine uygulanıp uygulanamayacağını ve uygulanması durumunda ne gibi sonuçların doğabileceğini irdeler. Ulusalcılık, Marksizm, Hümanizm ve Varoluşçuluğu da seküler dünya görüşleri arasına dahil eden Smart, Ulus Devletini boyutsal açıdan değerlendirerek onun dinler ile aynı boyutlara sahip olduğunu iddia eder. Öyle ki Amerika'da devletin tarihi anısına anma günleri ve özel zamanlar kutlanması, insanların devletlerine bağlılık antları içmeleri (Ben Amerika Birleşik Devletlerinin Bayrağına sadık kalacağıma ant içerim gibi) veya "Güzel Amerika" gibi şarkılar söylemeleri Ulusalcılığın/Ulus Devletin ritüel boyutunu oluşturduğunu belirtir. Ulus Devletlerin güçlü duygusal bağlar ortaya çıkardığını, ortak hikayeler ürettiğini, vatandaşların sadakatle uymaları gereken doktrinler yayınladığını, kanunlarla belirlenen ahlaki değerleri öğütlediğini ve buralarda sosyal organizasyonlar kurulduğunu ortaya koyar. Bundan da şu sonucu çıkarır: "Modern ulusalcılığı din için kullanılan aynı terimlerle ele almak akla yatkındır." [1012]

Smart, seküler dünya görüşlerini "sekülerlik" özellikleri nedeniyle her ne kadar ilk önce yarı din *(quasi-religion)* olarak nitelendirse de[1013] daha sonraki çalışmalarında *"din"* veya *"yarı din"* olarak adlandırmaktan kaçınır. Yedi boyutlu modelini az veya çok dünya görüşlerine uygulamanın doğru olduğunu söylese de, onları din olarak adlandırmanın uygun olmadığını düşünür. Seküler dünya görüşlerini *"yarı din"* olarak değerlendirmenin, onları gerçek dinlerden daha aşağı bir konumda değerlendirmek anlamına geldiğini ifade ederek, onları *"din benzeri"* olarak nitelendirir. Dünya görüşlerinin dinin rakibi olduğunu ileri süren Smart, dini olsun ya da olmasın çeşitli fikir ve pratik sistemlerin rakip olduklarını ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerini ve bu nedenle aynı ligde oynadıklarının söylenebileceğini ifade eder. Netice olarak, seküler

[1012] Smart, *The World's Religions,* s.24; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.164.
[1013] Smart, "Scientific Studies of Religion", s.177; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.207; "The Political Implications of Religious Studies", s.26; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.246; *The Phenomenon of Christianity*, s.281-282; *The Phenomenon of Religion,* s.39.

dünya görüşlerinin dinle aynı terimler aracılığıyla ele alınabilirse de din olarak adlandırılamayacığı sonucunu ortaya koyar. [1014]

VII. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modelini Seküler Dünya Görüşlerine Uygulaması

Genel anlamda bir din yerine özel pek çok farklı dinin mevcut olduğunu söyleyen Smart, bir dinden de çoğulcu tarzda örneğin Hıristiyanlık'tan, Roma Katolikliği, Ortodoksluk, Üniteryen, Lutherci, Kalvinist, Kongregasyonalist, Kuveykır, Amiş, Baptist, Episkopalyan ve Etiyopya Hıristiyanlığı gibi pek çok çeşidinin mevcudiyetine işaret edecek şekilde bahsedilmesinin zorunluluk arz ettiğini ve bu durumun dini geleneklere güç kattığını düşünür. Bu çeşitliliğin sonucunda dini geleneklerin Ulusalcılık ve Marksizm gibi bazı büyük ideolojilerle etkileşime geçtiklerini ve dünya tarihinin en dönüştürücü dönemlerinden birisi içerisinde bulunulduğunu belirten Smart, insanlığın senkretik ve pragmatik bir çağda yaşadığını ve insanların birbirlerinin kültürlerini tanımasıyla zengin bir global eklektizmin ortaya çıktığını ifade eder.[1015] Dolayısıyla dini tanımlamak ve daha iyi anlamak için dini etkileyen seküler görüşlerinde incelenmesi gerektiğini düşünen Smart,[1016] prensip olarak çoğulcu ve boyutsal olan Dini Araştırmalar'ın araştırma alanının, geleneksel dinleri aşarak kimi zaman dinlere benzeyen kimi zaman meydan okuyan sistem ve ideolojilere kadar ulaştığını dile getirir.[1017] Bu doğrultuda Dini Araştırmalar'ın açık uçlu bir çalışma alanına sahip olduğunu belirten ve bu nedenle seküler dünya görüşlerini de incelemenin zorunluluğuna dikkat çeken Smart, dinle aynı ligde ve ona rakip olduğunu düşündüğü seküler dünya görüşlerini incelemek için yedi boyutlu modelini kullanmayı teklif eder. Çünkü Smart, din ve seküler dünya görüşleri arasında aile benzerliği kavramı bağlamında bir ilişkinin kurulabileceğini düşünür.[1018] Dolayısıyla burada seküler dünya görüşlerini, yedi boyutlu modeli aracılığıyla incelemenin partizanın gözlüklerine sahip olmayan bir bakış açısı

[1014] Smart, *The World's Religions,* s.26; *Religions of The West*, s.135; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.165.
[1015] Smart, "A Global Ethic Arising from the Epistomology of Religious and Similar Value-Systems", s.122; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.323; "Buddhism, Sri Lanka, and the Prospects for Peace", s.160; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.180; *Beyond Ideology,* s.208; *World Philosophies,* s.1; *The Phenomenon of Christianity,* s.311.
[1016] Smart, "What is Religion?", s.20; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.118.
[1017] Smart, "What is Religion?", s.17; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.115.
[1018] *Smart, Buddhism and Christianity: Rivals and Allies,* s.6.

sunduğuna işaret eden[1019] Smart'ın çalışmalarında sıklıkla atıfta bulunduğu Ulusalcılık ve Marksizm'i boyutsal açıdan incelemesine yer verilecektir.

A. Ulusalcılık

Smart, modern dönem ideolojileri içerisinde en önemlisi olduğunu düşündüğü Ulusalcılığın,[1020] kendi içerisinde farklılıklar taşıyan seküler bir dünya görüşü/ideoloji olmasına rağmen insan ilişkilerini etkileyen önemli bir güç olması nedeniyle incelenmesi gerektiğini düşünür. Modern dünyayı Ulusalcılığın şekillendirdiğini belirten Smart, İngiltere, Fransa, Amerika, Almanya ve İtalya gibi devletlerin sanayi devrimine ve ulusal devlet anlayışına öncülük ettiklerini ve bu ideolojinin I. Dünya Savaşından sonra Batı'dan Doğu Avrupa'ya, II. Dünya Savaşından sonra ise Avrupa'dan Asya'ya, Afrika'ya ve diğer yerlere yayıldığını ifade eder. Etnik kimliğin bazen dil bazen din tarafından bazen de her ikisi tarafından belirlendiğini ifade eden Smart, etnik kimliğin ortak kültürel mirası ve tarihi paylaştığını belirtir. Örneğin; Almanya'da dilin, İrlanda'da dinin ve Polonya'da dilin ve dinin etnik kimliği belirleyici unsurlar olarak ortaya çıktığını söyler. Koloniciliğe karşı reaksiyonların Ulusalcılığı beslediğini düşünen Smart, İngiltere'nin Hindistan'daki sömürgeciliğinin Hint Ulusalcılığını ortaya çıkarmasını ve Sovyetler Birliği içerisindeki hareketlenmeleri buna örnek olarak verir.[1021]

Ulus devletin bir dinin taşıdığı pek çok özelliğe sahip olduğunu belirten Smart'ın, ulusalcılığı boyutsal açıdan değerlendirmesi şöyledir: Ona göre; etnik dili konuşmak, milli marş, bayrağı göndere çekme ve selamlama, cumhuriyet ve anma günleri/törenleri, bazı festivaller ve tatil günleri ve devlet başkanının bazı zamanlarda (askeri geçişler gibi) ortaya çıkması gibi durumları ulusalcığın ritüel boyutu olarak kabul eder. Ayrıca, vatandaşların Washington ve beyaz saray gibi ülkenin başkentini ve diğer önemli noktaları ziyaret etmelerini seküler hac olarak nitelendirir. Ulusalcılık'ta milleti için ölenleri anmak amacıyla yapılan törenlerin özel bir öneme sahip olduğunu söyleyen Smart, milli bir vazife uğrunda ölenler için dini bir dil kullanıldığına dikkat çeker.[1022]

Ulusalcığın tecrübi-duygusal yönününün oldukça güçlü olduğunu belirten Smart, vatanseverlik duygularını, ulusa ait olmakla duyulan gururu, ulusun gücüne ve

[1019] Smart, *Religions of The West*, s.13.
[1020] Smart, *Choosing a Faith*, s.25.
[1021] Smart, *The World's Religions,* s.22, 574; *Choosing a Faith*, s.25; *Backround to The Long Search*, s.17-18*; Religions of Asia*, s.28-29; *Religions of The West*, s.135.
[1022] Smart, *The World's Religions,* s.22-23; *Worldviews*, s.48; *Religions of Asia*, s.29; *Religions of The West,* s.12.

güzelliklerine duyulan sevgiyi ve ulusal hedeflere adanmışlığı bu bağlamda değerlendirir. Özellikle savaş gibi kriz dönemlerinde bu tür duyguların açığa çıktığını söyleyen Smart, bu duyguların milli şarkılar ve milli marş sayesinde kuvvetlendirildiğini ifade eder.[1023] Ulusalcılığın tecrübi yönünün mistik tecrübeye değil *numinous* tecrübeye benzetilebileceğine dikkat çeker.[1024]

Ulusalcılığın hikayesel-mitolojik boyutunun ulusun tarihinde kolaylıkla görülebileceğini belirten Smart, devletin resmi okullarında milli tarihin öğretildiğini ve ulusun büyük kadın ve erkek şahsiyetlerinin ön plana çıkarıldığını ifade eder. Örneğin; İtalya'nın Dante (1265-1321), Galileo (1564-1642) ve Lenardo da Vinci (1542-1519) gibi büyük atalarının bu bağlamda değerlendirilebileceğini dile getirir. Ona göre bu boyut, gençlerin ve vatandaşların aidiyet ve kimlik duygularını geliştirir.[1025]

Smart, Ulusalcılığın doktrinel yönden yoksun gibi görünse de özerklik doktrinin bu kapsamda değerlendirilebileceğini ifade eder. Demokrasi ve insan haklarıyla ilgili prensiplere yer verilmesini de doktrinel açıdan değerlendiren Smart, esasında bir ulusun Marksizm gibi seküler ideolojilerin doktrinlerini benimseyebileceğini beyan eder. Hatta "ata dinin öğretileri"nin, İslam, Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerin ortaya koydukları reformcu yaklaşımın, gerçeklerinin ve değerlerinin de bir Ulus Devletin temel doktrinlerinden olduğunu/olabileceğini belirtir.

Devletin vatandaşlarına telkin ettiği değerlerin Ulusalcılığın ahlaki boyutunu oluşturduğunu belirten Smart, güvenilir insan olmayı, vergileri ödemeyi, gerektiğinde ülke için savaşmaya istekli olmayı, yasalara uymayı ve iyi bir aile reisi/üyesi olmayı bu boyut bağlamında ele alır. Ona göre bunlar, bireyin ait olduğu ulusun vatandaşlarına, eş, dost ve akrabasına yönelik özel yükümlülüklerle genel anlamdaki ahlaki değerlerin bir karışımıdır.

Ulus Devletin sosyal-organizasyonel boyutunun kolaylıkla ayırt edilebileceğini söyleyen Smart, özellikle monarşilerde İngiltere'deki kraliçe örneği gibi devlet başkanının bu boyut için en önemli karakter olduğunu dile getirir. Bu devletin sahip olduğu askeri kuvvetleri ve eğitim kurumlarını bu boyut içerisinde değerlendiren Smart,

---

[1023] Smart, *The World's Religions,* s.23; "Religion and Polity: Reflections on the History of Religions and the Analysis of Politics-A Question of Definition", *The Persitence of Religions: Essays in Honor of Kees W.Bolle*, Ed. Sara J Denning-Bolle and Edwin Gerow, Undena Publications, Malibu-1996, s.364; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.152; *Religions of The West,* s.12.

[1024] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.294.

[1025] Smart, *The World's Religions,* s.24; "Religion and Polity: Reflections on the History of Religions and the Analysis of Politics-A Question of Definition", s.363; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.151; *Religions of The West,* s.12.

olimpiyatların ve diğer yarışmaların organizasyonel bir rol oynadığını ve buralarda yarışan milli atletlerin devlete bağlılıklarıyla ideal vatandaş modeli olduğunu düşünür. Bazı ülkelerde dine ve seküler ideolojiye bağlılığın bir ulusa bağlılıkla iç içe geçtiğini söyleyen Smart, kitle iletişim araçlarının ulusun değerlerini vurgulamada ve vatandaşlara nakletmede önemli bir rol oynadığını ortaya koyar. Smart, devletin büyük binalarını, abidelerini, bayraklarını, sanat eserlerini, kutsal topraklarını ve güçlü askeri teçhizatını Ulusalcılığın materyal boyutu olarak değerlendirir. [1026]

Bütün bu boyutlar bağlamında Ulusalcılığın dine benzediğini düşünen Smart'a göre; modern Ulusalcılığı din ile aynı terimler aracılığıyla ele almak mantıklıdır. Son dönemlerde etnik tartışmaların artmasına rağmen Ulusalcılığın önemini koruduğunu düşünen Smart, Kıbrıs, Kuzey İrlanda, İsrail, Filistin, Güney Afrika, Sri Lanka, Afganistan ve Türkiye gibi alanlarda etnik tartışmaların yoğun bir şekilde devam ettiğine dikkat çeker.[1027]

Smart, ulusal devlet yerine, ulus-devletler, çok uluslu şirketler, uluslar arası ajanslar ve dini organizasyonlar gibi "*ulus-aşırı*" (transnationalism) toplulukların teşekkül etmesinin global dünyanın gerçeklerine daha uygun olduğunu ve barışçıl bir dünyaya yönelik katkı sağlayacağını düşünür. Bu doğrultuda dini ve seküler dünya görüşlerinin bu amaca yönelik katkılarını/görevlerini şu şekilde sıralar: Birincisi; onlar birbirlerini kültürlerarası olmaya teşvik edebilir. Çünkü eylemlerin kültürlerarsı bir tarzda gerçekleştirilmesi etnik sınırların aşılmasını sağlar. İkincisi; onlar kendi geleneklerinin insani yönlerine odaklanabilir. Bütün dinler insana ve bütün yaşayan varlıklara saygıyı öğütlediği gibi Marksizm ve diğer seküler dünya görüşleri de bu çizgide hareket edebilir. Üçüncüsü; onlar diğer değer sistemlerine yönelik pozitif bir yaklaşım sergileyebilir. Dördüncüsü; onlar diğer dünya görüşü temsilcileriyle samimi toplantılar gerçekleştirebilir. Beşincisi; onlar cahilliğin ve yoksulluğun ortadan kaldırılması gibi ahlaki ve sosyal problemleri çözme noktasında işbirliği yapabilir. Altıncısı; onlar kendi dünya görüşlerinin ılımlı yönünü esas alarak evrensel bir hoşgörü ortaya koyabilir.[1028]

[1026] Smart, *The World's Religions,* s.24; "Religion and Polity: Reflections on the History of Religions and the Analysis of Politics-A Question of Definition", s.364-365; *Ninian Smart on World Religions-II*, s.152-153; *Choosing a Faith*, s.82; *Religions of Asia*, s.30; *Religions of The West*, s.12.
[1027] Smart, *The World's Religions,* s.24-25; *Religions of Asia*, s.30.
[1028] Smart, "Buddhism, Sri Lanka and the Prospects for Peace", s.158-159; *Ninian Smart on World Religions- II*, s.178-179.

B. Marksizm

Seküler bir dünya görüşü/ideoloji olan Marksizm'inde dinle benzer şekilde boyutsal açıdan ele alınarak incelenebileceğini düşünen Smart, Marx (1818-1883), Stalin (1878-1953) ve Mao (1893-1976) gibi karakterlerin düşüncelerini doktrinel boyut, bu ideolojiye uygun olarak gerçekleşen Rus ve Alman devrimleri tarihini mitolojik boyut olarak değerlendirir. Marksizm'in ritüel yönünün Ulusalcılıkla bağlantılı ancak kırmızı rengi sıklıkla kullanmak gibi sembollere sahip olduğunu bildiren Smart, işçi bayramını, Ekim Devrimi'nin (1917 Bolşevik İhtilali) yıl dönümü kutlamalarını ve parti liderlerinin övülmesini Marksizm'in ritüel boyutu kapsamında değerlendirir. Vatanseverlik, enternasyonalizm, devrimciliğe adanmışlık duygularını tecrübi boyut, partinin kendisini organizasyonel boyut, sosyal realizmin etkisiyle ortaya çıkan resim ve şiir çalışmalarını materyal boyut olarak değerlendirir. Marksizm'in en önemli özelliğinin din karşıtlığı olduğunu belirten Smart, Sovyetler Birliğini bu ideolojiyle yönetilmiş en önemli örnek olarak görür.[1029]

İnsanın çeşitli durumlara karşı verdiği tepkilerin bir parçası olarak gördüğü seküler dünya görüşlerinin öneminin azaltılmasına karşı çıkan ve yedi boyutlu din modelinin hem dine hem de seküler dünya görüşlerine aynı şekilde uygulanabileceğini söyleyen Smart, yine de din ve seküler dünya görüşü arasındaki ayrımda ısrarlıdır.[1030] Dolayısıyla ona göre Marksizm gibi seküler dünya görüşlerini bir din olarak görmek doğru değildir; çünkü böylesi seküler bir dünya görüşü, kendine has öğretilere, sembollere, ayrı ahlak kurallarına, hatta bazı ritüellere sahip olmasına rağmen, görülmeyen alemin tecrübe edilebilirliğini inkar eder. Dolayısyla bir Marksist için, ne Tanrı ile ferdi ilişki kurma ne de kurtuluş veya Nirvana tecrübesi önemlidir. Aynı doğrultuda Ulusalcılık da, bütün dikkatini dünyevi hedeflere yöneltmesinden dolayı din olarak addedilemez. Buna rağmen Smart, bütün bu sistemlerin çağdaş dünyanın üzerindeki etkilerini incelemenin gerekli olduğunu ve bu incelemelerde seküler dünya görüşlerinin bireysel tecrübe açısından arz ettikleri öneme ve böyle bir tecrübeyle nasıl şekillendiklerine odaklanmak gerektiğini ifade eder.[1031]

[1029] Smart, *The World's Religions,* s.25; Smart, Religious Studies and the Comparative Perspective", s.5; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.233; *Choosing a Faith*, s.82; *Background The Long Search*, s.82; *The Religious Experience of Mankind*, s.694; *Religions of Asia*, s.31-32.

[1030] Smart, *The World's Religions,* s.11; *Worldviews*, s.25; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.16.

[1031] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.432; *The Religious Experience of Mankind*, s.23.

Smart, bu iki seküler dünya görüşü dışında diğer bazı ideolojilerin geleneksel dinlerle benzerliğinin daha az kurulabileceğini iddia eder. Yedi boyutlu modelinin seküler dünya görüşlerine uygulanabilirliğini kabul eden ve onları din veya yarı din olarak nitelendirmektan kaçınan Smart, Marksizm ve Hümanizm gibi ideolojilerin taraftarlarının kendilerini din karşıtı olarak tanımladıklarına dikkat çeker. Seküler dünya görüşlerinin insanların kendilerini anlamalarına, ifade etmelerine ve eyleme geçmelerine yardımcı olmaları nedeniyle dini olsun veya olmasın insan hayatında önemli bir rol oynadığını söyleyerek, bütün ideolojilerin (özellikle Ulusalcılık ve Marksizm) gerçek dinler ile rekabet halinde aynı lig içerisinde yer aldıklarını özellikle vurgular. [1032]

Smart, örneğin kiliseden yükselen bir çan sesinin inananlarda korku ve gizem içeren *numinous* ve ihtişam duygusunu ortaya çıkardığını dile getirerek, bu durumun din ile seküler dünya görüşleri arasındaki temel fark olduğunu dile getirir. Çünkü seküler dünya görüşü aşkın duygusuna, ilahi varlık hissine ve görülmeyen güç algısına sahip değildir.[1033] Bu nedenle seküler dünya görüşleri görülmeyene/aşkına yönelik sezgi ve vizyonları kolaylıkla reddeder.[1034] Smart, seküler dünya görüşlerinin üç açıdan dini dünya görüşlerinden ayrılabileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi; seküler dünya görüşleri mensuplarının kendilerini din dışı kabul etmeleridir. İkincisi; seküler dünya görüşlerinin geleneksel olarak, Tanrı, aşkın, ölümsüzlük ve vahiy gibi kavramları reddetmesidir. Üçüncüsü; Ulusalcılık ve Marksizmin seküler veya dini olmayan dünya görüşlerinin bir türü olarak kabul edilmesinin daha faydalı olacağı kanaatinin hakim olmasıdır.[1035]

VIII. N. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modelinin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Dini tanımlamada, dinlerin yapısını ve mahiyetini ortaya koymada oldukça kullanışlı bir yöntem olduğunu ileri sürdüğü yedi boyutlu modelinin geniş araştırma alanına ve esnekliğine işaret eden Smart, bu doğrultuda farklı geleneklerin ve dinlerin boyutlarını incelerken işbirliğinde bulunulan disiplinlerin boyutlarla ilişkisini de ortaya koymaya çalışır. Öncelikle metinsel araştırmalar üzerinde duran Smart, dil araştırmalarının Dinler Tarihi'nde önemli rol oynadığını çünkü dilin hem kutsal

[1032] Smart, *The World's Religions,* s.26; "Maoism and Religion", s.225; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.83.
[1033] Smart, *The Worldviews,* s.26.
[1034] Smart, *Worldviews,* s.161; *Backround to The Long Search*, s.12.
[1035] Smart, "Convergence of Religion", s.249; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.247; "The Epistomology of Pluralism: The Basis of Liberal Philosophy", *Philosophy and Social Action,* 16 (2), New Delhi, 1990, s.5; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.296.

metinlerde hem de insanlığın başlıca bilgi kaynağı olan kitaplarda anahtar özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda kutsal kitapların mitolojik boyutun ana kaynağı ve Upanişadlar örneğinde olduğu gibi doktrinel-felsefi boyutun gelişiminde hayati bir öneme sahip olduklarını dile getirir.[1036]

Bütün sosyal araştırmaları aynı şemsiye altında toplamanın daha mantıklı olduğunu düşünen Smart, Sosyoloji ve Antropoloji'nin küçük-büyük ve antik-modern toplumlarla ilgilendiğini dolayısıyla bu iki disiplinin en fazla sosyal-organizasyonel boyutla ilgili olduğunu belirtir. Antropologların ritüel ve mitle ilgili çığır açan çalışmalara yardım ettiklerini, sosyologların da seküler dünya görüşlerini incelemenin temellerini attıklarını ifade eder. Nitekim ona göre, din ve seküler dünya görüşleriyle ilgili teorileri ortaya koyan en önemli teorisyenler Durkheim gibi sosyolog ve antropologlardır.[1037]

Yedi boyutlu modelinin en önemli yönü olarak ifade ettiği tecrübi boyutla ilişkili olması bakımından Psikoloji'nin önemine dikkat çeken Smart, özellikle William James'in (1842-1910) şekillendirdiği Din Psikolojisi'nin günümüzde mistizmle ilgili hem geleneksel hem de kültürlerarası çalışmalara (Sufizm, Meditasyon, Çin ve Japon mistik gelenekleri, Hıristiyan Manastır Hayatı, Yahudi Kabala ve Sibirya, Afrika, Kore ve Amerika Yerli toplumlarındaki Şamanizm gibi) imza attığını ve bu durumun da kendi çalışmaları için ufuk açıcı olduğunu dile getirir. Freud tarafından kurulan Psikanaliz'in özellikle mitolojik boyutla ilişkili olduğunu düşünen Smart, insan sembollerinin ne şekilde işlev gördüğünü açığa çıkarabildiğini düşündüğü psikanalizin ortaya koyduğu bilinç dışıyla ilgili teorilerin dini ve dinle ilgili teorileri anlamada önemli bir fonksiyon gördüğünü düşünür.[1038]

Dinler Tarihi'nin genel tarihin bir parçası olduğunu söyleyen Smart, dini tarihin araştırma konusu yapılan zaman ve mekanda az veya çok biçimlendirici bir rol oynadığını ifade eder. Onun fenomenolojik yaklaşımında tarih, araştırılan konunun nedensel faktörlerinden birisi olarak kabul edilir. Dolayısıyla araştırılan konunun tarihi sürecinin fenomenolojik bir bakış açısıyla ortaya konulması önem arz eder. Bu nedenle

---

[1036] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 15; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.235.

[1037] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s. 15-16; "Scientific Studies of Religion", s.183-186; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.213-216; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.235.

[1038] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 16; *Worldviews*, s.78; "Scientific Studies of Religion", s.186-187; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.216-217; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.235.

tarih özellikle mitolojik boyutla ilgilidir ve bir milletin tarihi kendine ait mitleri koruyucu bir statüye sahiptir.

Dinlerin ve seküler dünya görüşlerinin ahlaki boyutunun önemli ve genel anlamda ve geleneksel olarak ahlak diye tanımlanan şeyin bir parçası olduğunu söyleyen Smart, bu boyutun özellikle Etik Tarihi ve Karşılaştırmalı Etik gibi alanlarla ilişkili olduğunu belirtir. [1039]

Dini Araştırmalar'ın bir parçası olarak gördüğü Din Felsefesi'nin sadece düşünceler tarihi değil daha geniş anlamda dinlerin ve dünya görüşlerinin deskriptif bir incelemesi olduğunu ifade eden Smart, bu isimlendirme yerine "dünya görüşleri felsefesi" ismini kullanmayı teklif eder. Klasik anlamda Din Felsefesi'nin batılı dinler bağlamında Tanrı'nın varlığının delilleri, kötülük problemi ve ölümsüzlük gibi bazı konuların dışında kültürlerarası ve dinlerdeki hakikat kriterleriyle ilgili tartışmaları içine alacak şekilde genişletilmesine vurgu yapar. Smart, kendi amaçlarının Din Felsefesi'nin gerçeklik ve tutarlılığa yönelik tartışmalarının bir parçası olmayacağını ifade ederken, Din Felsefesi'nin din araştırmalarıyla ilgili metodolojik tartışmalarının kendi amaçlarıyla ilgili olduğunu söyler.[1040] Dünya görüşleriyle ilgili geniş bir birikim sunduğunu düşündüğü Felsefe Tarihi'nin ise, felsefi/doktrinel boyutu açıklama da temel bir rol oynabileceğini ortaya koyar. Hatta ona göre; Felsefe'nin bazı yönleri diğer boyutların anlaşılmasında da önemli katkılar sağlar. Örneğin; felsefi bir terim olan *"edimsel"* (performative) kavramının ritüeli analiz etmeyle son derece ilgili olduğunu belirtir.[1041]

Smart, Sanat Tarihi içerisinde dini sanatın da yer aldığını ve materyal boyutla ilgili olduğunu, din araştırmalarındaki yerinin ihmal edildiğini düşündüğü müzik tarihinin de ritüel boyut bağlamında ele alınması gerektiğini dile getirir.[1042]

Batı'da Teoloji'nin akademik bir disiplin olarak ele alınmasına rağmen onun varsayımlarının tartışmaya açıklığına dikkat çeken Smart, Teoloji'nin, kutsal metinleri ve doktrinleriyle otoriter bir bağa sahip olduğu için Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam veya diğer dinlerle doğrudan karakterize edilebileceğine inandığını söyler. Ancak o, deskriptif

[1039] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 17-18; "Scientific Studies of Religion", s.179-181; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.209-211; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.235.
[1040] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 18-19; "Scientific Studies of Religion", s.187-190; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.217-220; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.235.
[1041] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 19.
[1042] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 19-20.

ve fenomenolojik bir tarzda dünya görüşleri, dinler ve kültürlerarası gerçekler hakkında düşünceler ortaya koyan yapıcı teolojiden faydalanılabileceğini ifade eder.[1043]

Ayrıca Smart, politik ve ekonomik bilimlerin, Hindoloji, Çin ve Afrika araştırmaları ve kadın araştırmalarının boyutsal model çerçevesinde yararlanılan/yararlanılabilecek bazı araştırma alanları olduğunu söyler.[1044]

IX. N. Smart'ın İzinde Ortaya Çıkan Boyutsal Modeller

Smart, Dini Araştırmalar alanında "nevi şahsına münhasır" bir bilim adamıdır. Kuşkusuz ki, onun bu özelliği kazanmasının en büyük etmenlerinden birisi, dinleri incelemede boyutsal din modelinin öncüsü olmasıdır. Nitekim bir taraftan pek çok bilim adamı pek çok farklı dini geleneği Smart'ın boyutsal modeli aracılığıyla analiz etmeye çalışırken diğer taraftan onun modelinin yararlılığını kabul etmekle birlikte geliştirilerek güncelleştirilmeye muhtaç olduğunu düşünen bilim adamları vardır. Burada Smart'ı takip ederek kendi boyutsal modellerini geliştirmede öne çıkan Frank Whaling ve Bryan Rennie'nin modelleri ele alınacaktır.

A. Frank Whaling'in Sekiz Boyutlu Din Modeli

Dini Araştırmalar profesörü olan Güney Afrika, Amerika ve Hindistan dahil pek çok ülkede araştırmalarda bulunan ve hocalık yapan Whaling (1934-…), 1973 yılından beri çalıştığı Edinburgh üniversitesinden emekli olmuştur. Cambridge Üniversitesinde Tarih ve Teoloji, Harvard'da Karşılaştırmalı Din eğitimi alan Whaling, doktora derecelerini Harvard ve Cambridge Üniversitelerinden almıştır. Hıristiyanlık Araştırmaları, Dinler Tarihi, Dini Araştırmalar Metodolojisi, Din Teolojisi, Karşılaştırmalı Din ve Hint Dini alanlarında yazarlığını ve editörlüğünü yaptığı yirmi kitap, yetmişten fazla makale ve seksenden fazla eleştiri yayınlamıştır. Ayrıca, çağdaş global ilişkiler, dini eğitim ve dinler arası diyalog konularıyla ciddi şekilde ilgilenmektedir.[1045] Whaling'in, özellikle editörlüğünü yaptığı *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion (1995)* (Dini

[1043] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 20; "Scientific Studies of Religion", s.187-190; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.217-220.
[1044] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 20-21.
[1045] Whaling, *Approaches to the Study of Religion*, Ed.Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.vii-viii.

Araştırmalar'da Teori ve Metot: Din İncelemesinde Çağdaş Yaklaşımlar) adlı eseri Dini Araştırmalar metodolojisi alanında önemli bir yere sahiptir.[1046]

Smart'ı takiben sekiz boyutlu bir din modeli ortaya koyan Whaling, Smart gibi bütün bilimsel disiplinler ve yaklaşımların Dini Araştırmalar'ı şekillendirmede işbirliği halinde olması gerektiğini ifade eder. O, merkezi ilgisi din olan veya olmayan bütün metotların, hermenötik veya tümevarımsal yaklaşımlara sahip sosyal veya beşeri bilimlerin hepsinin bu işbirliğine dahil olduğunu söyler. Ona göre; Dini Araştırmalar'ın doğa bilimlerinden kendisini ayırt edici yönü, doğadaki nesnelerle ilgili bilgileri değil insanlarla ilgili bilgileri ele almasıdır. Bu nedenle Din Sosyolojisi ve Antropolojisi'nin, Din Psikolojisi'nin, Din Tarihi, Din Fenomenolojisi ve Hermenötiğinin, mit ve metin araştırmalarının Dini Araştırmalar kapsamında yer aldığını ortaya koyar. Bu doğrultuda Dini Araştırmalar'da bir bütün olarak insanı (kişisel ve sosyal yönleriyle) incelemeyi başarabilmek için bütüncül yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.[1047]

II. Dünya Savaşından sonra dinleri anlamak amacıyla bütüncül veya disiplinlerarası yaklaşım denemelerinin ortaya çıktığını söyleyen Whaling, siyasi gelişmelerin, dünya nüfusunun artması, nükleer silahların yayılması, çevre kirliliği, dünyadaki fakirlik problemi, yenilenebilir enerjilerin azalması, yeni teknolojik devrim, uzayın keşfi, deniz zenginliklerinin gelişimi, mikro-teknolojinin artması ve genetik bilimlerin genişlemesi gibi unsurların bütün dünyayı açık bir hale getirmesinin ve dinler üzerinde bir takım etkilere sahip olmasının bu durumu zorunlu kıldığını ifade eder.[1048]

Whaling, bu süreç içerisinde Din Fenomenolojisi'nin öne çıkmasıyla Hollanda'da Kristensen, Leeuw ve Bleeker'ın, Amerika'da Eliade'ın, İngiltere'de Smart'ın ve başkalarının Oryantalist Araştırmaları, Alman tarihçiliğini, teolojiyi ve sosyal bilimlerin indirgemeciliğini aşan bir yaklaşım ortaya koymaya çalıştıklarını ve bu amaçla *epoche* ve *empati* yöntemlerini kullandıklarını belirtir. Bu doğrultuda yapılan çalışmaların diğer büyük dini gelenekleri anlamada karşılaştırmalı bir yaklaşım ortaya koyduğunu ifade eder. Nitekim farklı dini gelenekleri anlamada önemli bir araç haline gelen Din Fenomenolojisi'nin daha bütüncül bir bakış açısı için din eğitimi içerisinde etkileyici bir güç haline geldiğini ifade eden Whaling, Smart'ın dini bir organizmaya benzettiği yedi

[1046] Whaling, Küresel Bir Bağlamda Din İncelemesi", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni yay., 2013, s. 337.
[1047] Whaling , "Introduction", s.33-34.
[1048] Whaling, "Küresel Bir Bağlamda Din İncelemesi", s.336.

boyutlu modeli aracılığıyla hem öğrencilere hem de araştırmacılara dini gelenekleri anlamaları için erişilebilir bir yol sunduğunu ifade eder.[1049]

Whaling, Smart'ın modelinin hem özel bir dini anlamak hem de farklı dinleri kendi aralarında karşılaştırmak için oldukça kullanışlı olduğunu ve tarihsel bir yol takip ettiğini ifade eder. Bu boyutların hem birbirine bağlı hem de çözümleme ve karşılaştırma maksadıyla ayrılabilir şeklindeki esnekliğinin, tasviri bir karşılaştırma modeli olarak onu güçlendirdiğini belirtir.[1050]

Bütün modellerin kaderinde olduğu gibi Smart'ın modelinin de evrensel bir kabül görmediğini söyleyen Whaling'e göre; Smart'ın modeline yapılan en önemli eleştiri dini somutlaştırdığı iddiasıdır. Dinin bir organizmaya benzetilmesinin ve dinlerin yedi boyuta sahip olduğu düşüncesinin araştırmacı için hem özgürleştirici hem de sınırlayıcı olabileceğini dile getiren Whaling, bu modelin yararlı olmayacağını düşünenlerin en fazla eleştiriyi tecrübe boyutu üzerinden yaptıklarını/yapacaklarını söyler. Her şeye rağmen Smart'ın modelinin düzeltilmeye devam edildiği sürece başarılı bir tasvir ve karşılaştırma aracı olduğunu ortaya koyar.[1051] Whaling, Eliade'ın fenomenolojik tipolojisinin, Wach ve Peter L. Berger'in (1929-…) sosyolojik karşılaştırmalarının, Geoffrey Parrinder'in (1910-2005) konulu karşılaştırma yönteminin ve Cantwell Smith'in derinlemesine karşılaştırmalar yapma önerisinin boyutsal karşılaştırma modelleriyle aynı amaca hizmet ettiğini dile getirir.[1052]

Smart'ın modeline karşılık Whaling, dini "dinamik bir organizma" kabul ederek sekiz boyutlu bir model ortaya koyar. Ona göre bu model, prensip olarak bütün dini geleneklere uygulanabilir ve özel bir dini geleneğin tarihi süreci hakkında bilgi verir. Öncelikle, Hinduizm'de mutlak gerçeklik olarak Brahma, Budizm'de aşkınsal hedef olarak Nirvana, Yahudilik'te Yahve, Hıristiyanlık'ta teslisin üç unsurundan biri olan Tanrı ve İslam'da Allah olarak ifade edildiği gibi her gelenekte aşkın kavramının farklı şekillerde tezahür ettiğini ortaya koyar. Budistlerin Dharma veya Buda'nın aracılığıyla Nirvana'yla, Hinduların Atman veya bir Hindu kişisel Tanrı aracılığıyla Brahma'yla,

[1049]Whaling, "A Brief History of the Study of Religion", DISKUS, Vol. 7, 2006, http://www.basr.aC.uk/diskus/diskus7/whaling.htm, (erişim tarihi: 22.08.2015).
[1050] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 231-232.
[1051] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 232.
[1052] Whaling, "A Brief History of the Study of Religion", (erişim tarihi: 22.08.2015). Karşılaştırma modelleri bağlamında Whaling, Cantwell Smith'in karşılaştırılacak dini geleneklerin dil ve tarihine dalarak ve meseleleriyle boğuşarak iki gelenek arasında karşılaştırmalar yapabileceği görüşünü nakleder. Çünkü ona göre, iki gelenek arasında yapılacak derinlemesine karşılaştırmalar yüzeysel anlamda farklı olarak görünen konular arasında benzerlik kurmaya yardımcı olacaktır. Örneğin; Hıristiyanlık ve İslam için Kuran ve İsa arasında Tanrı'nın sözünü sunmaları bakımından bir benzerlik kurulabileceğini düşünmesi gibi. Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 158.

Yahudilerin Tora aracılığıyla Yahve'yle, Müslümanların Kuran aracılığıyla Allah'la, Hıristiyanların İsa aracılığıyla Tanrı'yla iletişim sağlaması gibi aşkın ile insanlar arasında bağlantıyı sağlayan *"aracı bir odağın"* her dini gelenekte mevcut olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda örnek olarak, Yahudiler için Tora'nın, Hıristiyanlar için İsa'nın ve Müslümanlar için Kuran'ın aracılık odağı olması bakımından eşit olduğunu dile getirir.[1053]

Whaling, dünyanın bütün büyük dini geleneklerinin birbirine bağlı ve etkileşim halinde olan sekiz boyuta sahip olduğunu dolayısıyla bu dinlerin birer dinamik organizma olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Bu boyutların tarihi bir yönü olduğunu söyleyen Whaling, sekiz boyutun farklı dini geleneklerde farklı önem ve vurguya sahip olmakla beraber mevcut olduğunu ancak bu durumun "bütün dinler aynıdır" anlamına gelmediğini belirtir.[1054]

Whaling, sekiz boyutun analiz amacıyla birbirinden ayrılırken herhangi bir boyutun öncelik veya üstünlüğe sahip olmadığını ancak söz konusu boyutların farklı dini geleneklerde farklı öncelik veya üstünlüğe sahip olabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre her dini gelenek bu boyutlara sahip olmakla beraber her bir boyuta vurgusu farklıdır.[1055] Whaling, bazı insanların aracılık yapılarak ulaşılan gerçekliğe/aşkınlığa bir karşılık verdiklerini dolayısıyla bu insanların bir dini geleneği şekillendiren sekiz boyutu dinamik bir şekilde kullandıklarını aksi takdirde bu boyutların cansız yapılara dönüşeceğini ifade eder.[1056] Bu bilgiler ışığında onun modelinin sekiz boyutu ve genel özellikleri şöyledir:

1. Toplum boyutu: Bütün dini gelenekler sosyal bağlamda inananlarını bir araya getiren ve farklı sınıfları bünyesinde barındıran dini bir topluma sahiptir. Örneğin; ümmet, kilise ve sangha gibi.
2. Ritüel boyutu: Ritüeller, süregelen ibadet, ayinler (dini törenler) ve festivaller (bayramlar) olmak üzere üç farklı şekilde ortaya çıkar. Bütün dini geleneklerde bulunan süregelen ibadetler nadiren değişikliğe uğrayarak devam eder. Ayinler, doğum, ölüm ve evlilik gibi yaşamın önemli dönemleriyle ilgilidir. Festivaller ise Buda, Krişna, Musa, İsa ve (Hz.) Muhammed gibi büyük

[1053] Whaling, "Theological Approaches", s. 233.
[1054] Whaling, *Christian Teology and World Religions: A Global Approach*, London: Marshall Pickering, 1986, s.38.
[1055] Whaling, "Theological Approaches", s. 233,235.
[1056] Whaling, *Christian Teology and World Religions,* s.47.

karakterlerin doğum günleri ve hayatlarında gerçekleşen önemli olaylar anısına gerçekleştirilir.[1057]

3. Ahlak boyutu: Bütün dini gelenekler iyi bir yaşama klavuzluk etme ve kavramsallaştırma isteğine sahiptir. Çünkü onlar, yalan, hırsızlık, adam öldürme, ailenin şerefini gözetmemek ve sevgiyi inkardan sakınma hususlarında mutabıktırlar. Monotesitik dini geleneklerde Tanrı'ya ve insana karşı bir sevgi anlayışı söz konusu iken Doğu gelenekleri doğaya karşı ahlaki bir ilgiye daha yatkındır.
4. Toplum ve toplumsal bağlılık boyutu: İlkel dinler gibi din ve toplumun iç içe geçtiği toplumlar hariç dini toplumlar uyum sağlamak, reform yapmak ve nüfuz etmek için geniş bir toplum içinde yaşama ihtiyacı hisseder. Toplumsal ve siyasi bağlılık ilgili geleneğin görüşlerine ve bağlamına bağlıdır. Örneğin; İslam'da bu durum kapalılık arz ederken, Hinduizm'de kast sistemi sosyalleşmenin önünü kapatır, Yahudilik'te tarih boyunca yaşadıkları acı tecrübeler nedeniyle toplumsal bütünleşme söz konusudur. Hıristiyanlık'ta ise bir taraftan kendisini toplumdan soyutlayan keşişler olduğu gibi diğer taraftan kiliseye ve devlete karşı derin bağlılıklarını ifade edenlerin bulunduğu bir çeşitlilik hakimdir. [1058]
5. Kutsal Metin/Mit boyutu: Bu boyut, kutsal metinleri bir ölçüt olarak kabul etmeyen ilkel dini gelenekler haricinde sözlü geleneklerde veya kutsal metinlerde yer alan kutsal hikayeleri veya mitleri içerir. İncil, Kuran, Tevrat ve Vedalar kutsal metin örnekleridir.
6. Kavramlar veya Doktrinler Boyutu: Hıristiyanlık kredo (inanç ilkeleri) ile diğer dini geleneklere göre kavramlara ve teolojiye daha fazla vurgu yapar. Ancak bütün dini gelenekler kendileri için oldukça önemli olan kavramlara sahiptir. Monoteistik dinler Tanrı kavramına vurgu yapar ancak teslis örneğinde olduğu gibi kendi aralarında Tanrı görüşü bakımından farklılık vardır. Hint dini geleneklerinde ise yeniden doğum kavramı yaygındır.
7. Estetik Boyutu: Tarih boyunca özellikle pek çok insan okuma-yazma bilmediği için estetik temel kaynaklardan biri olma özelliğini korumuştur. Okuma-yazma bilsin veya bilmesin müzik, dans, heykel, ikonografi ve resim pek çok insan için önemlidir. Yahudilik, İslam ve Protestan Hırisitiyanlık'ta

[1057] Whaling, "Theological Approaches", s. 233.
[1058] Whaling, "Theological Approaches", s. 234.

resim ve heykel gibi imgelerin kullanılması tartışmalıdır. Tac Mahal'deki ikonografi ve İran'daki halılar heykel veya sanatta insan veya Tanrı figürünün tasvir edilmemesi emrine karşı İslam'ın uyum sağlama şeklidir. Aziz Francis'in resimleri, Varanasi'deki Hindu tapınakları, büyük İslam camileri ve Buda'nın ihtişamlı heykelleri dini estetiği sergileyen önemli örneklerdir.[1059]

8. Maneviyat Boyutu: Dinin iç dünyasını vurgulayan maneviyat için bazıları maneviyat her yerde aynıdır iddiasında bulunurken bazıları da geleneklere ve genel yapılarına göre farklı olduğunu iddia eder. Bu iddialara karşılık maneviyatın bütün dini geleneklerde mevcut olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Hıristiyan mistikler, Müslüman sufiler, Hindu yogiler ve Zen ustaları başlıca manevi örneklerdir. Ayrıca sıradan insanların iyi işler gerçekleştirmeleri, doğaya veya kendi benliklerine yönelmeleri maneviyatlarını ifade etme şekilleri olarak kabul edilir.[1060]

Maneviyat boyutunu kelimelerle ifade etmenin zor olduğunu söyleyen Whaling, bu boyutla ilgili olarak "iman" ve "yönelmişlik" kavramlarına dikkat çeker. Whaling, bütün dini geleneklerde mevcut olduğunu söylediği iman ve yönelmişliğin sekiz boyutla beraber inananın yaşamına nüfuz ettiğini ve anlam kattığını ifade eder. Ayrıca bu modelin iman, aracılık odağı, aşkın ve yönelmişlik gibi kavramları kullanması nedeniyle teoloji çalışmalarında kullanılmasının faydalı olacağını ileri sürer.[1061]

Whaling, bu modeliyle iki iddia ortaya koyar. Birincisi; toplum, ritüel, ahlak, toplumsal bağlılık, kutsal metin/mit, kavram, estetik ve maneviyat şeklindeki sekiz boyutun bütün dini geleneklerde mevcudiyetine yöneliktir. İkincisi; sekiz boyutun özel dini geleneklerdeki önem ve vurgusunun farklılığıdır. Whaling, bu iddialarının gerçekliğinden şüphe etmeksizin bu durumun karşılaştımalı din araştırmalarına imkan sağladığını ve süreç içerisinde çeşitlenmelere kapı araladığını ileri sürer.[1062]

Whaling, modelinin özellikle üç özelliğine dikkat çeker. Birincisi; bu model bütün dini geleneklerin arkasında yer alan aşkınlığa işaret eder. İkincisi; bu model aşkın olanla insan arasında bağlantıyı sağlayan aracı bir odağa veya dini bir sembole işaret eder. Örneğin; Tevrat, İsa, Kuran ve Dharma aracı bir odak olmaları nedeniyle benzerdir. Ancak onların benzerliği tipolojik değil işlevsedir. Üçüncüsü; bu model bütün dini geleneklerde inananların yaşamına egemen olanın "iman" ve "yönelmişlik" olduğuna

[1059] Whaling, "Theological Approaches", s. 234.
[1060] Whaling, "Theological Approaches", s. 234-235.
[1061] Whaling, "Theological Approaches", s. 235.
[1062] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 234-235.

işaret eder. Bu noktada Whaling, bu boyutlarla dini gelenekleri inceleyenlerin niyetlerinin değil dini geleneklerin inananlar için ifade ettikleri anlamın ortaya konulmaya çalışıldığını ifade eder. [1063]

Whaling kendi modeliyle ilgili karşılaştırmalar yapmayı ve değerlendirmelerde bulunmayı ihmal etmez. Smart'ın modeliyle kendi modeli arasında üst üste yığılmalar olduğunu kabul eder. Kendisinin toplum ve toplumsal bağlılık şeklinde dini bir gelenek içerisinde toplumsal unsuru ikiye ayırırken Smart'ın sadece toplumsal boyuta yer verdiğini ifade eder.[1064] Ancak Smart daha sonraki çalışmalarında modelini güncelleyerek boyut sayısını materyal-sanatsal boyutu ekleyerek altıdan yediye çıkarmış ve her boyuta ikili bir isim vererek ele almıştır. Bu doğrultuda toplumsal boyutu toplumsal ve organizasyonel şeklinde ikili bir tarzda ortaya koymuştur.[1065] Whaling, kendi modelinin ilkel veya büyük dini gelenekler olsun bütün dini geleneklerde kutsal metnin rolüne vurgu yaptığını ve en orijinal yönlerinden birinin estetiğe verdiği önem olduğunu belirtir. Bu boyutla dinin teoriği ve pratiği içerisinde müzik, resim, mimari, dans, edebiyat ve ikonografi tarafından oynanan role gönderme yapar. Smart, modelinin içerisinde en hayati olanın dini tecrübeye vurgu yapan tecrübi boyut olduğunu söylerken, Whaling birbiriyle ilişkili olan maneviyata vurgu yaptığını dile getirir.[1066]

Whaling, kendisinin sekiz boyutlu Smart'ın yedi boyutlu modelinin bütün dini geleneklerin tasvir edilmesi ve karşılaştırmaları için faydalı olduğunu düşünür. Bu modellerin tarihi olarak temellendirildikleri takdirde tarihi süreçleri bilinen dünyanın büyük dinleri için daha çok pratik bir anlama sahip olduklarını ifade eder. Bu nedenle bu iki modelin özellikle Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a daha sonra Sihizm ve Bahai dini geleneklerine uygulanabilir olduğunu söyler. Ayrıca, bu modellerin üzerlerinde yapılacak değişiklikler sayesinde karşılaştırmalı din araştırmalarında daima kullanılacaklarına işaret eder.[1067]

Amerika'lı din bilimcisi Clinton Bennett (1955-…), Smart ve Whaling'in modellerini bir tablo yardımıyla şu şekilde değerlendirir:

[1063] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s.235.
[1064] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 234.
[1065] Bkz.Smart, *The World's Religions*, s.13-22.
[1066] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 234.
[1067] Whaling, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", s. 235; "A Brief History of the Study of Religion", (erişim tarihi:22.08.2015).

Tablo 3. Smart ve Whaling'in Boyutsal Modellerinin Karşılaştırılması[1068]

Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modeli	**Whaling'in Sekiz Boyutlu Din Modeli**
1. Pratik-Ritüel	1. Toplum
2. Tecrübi-Duygusal	2. Ritüel
3. Hikayesel-Mitolojik	3. Ahlak
4. Doktrinel-Felsefi	4. Toplumsal Bağlılık
5. Ahlaki-Yasal	5. Kutsal Metin/Mit
6. Sosyal-Organizasyonel	6. Kavram
7. Materyal-sanatsal	7. Estetik
	8. Maneviyat
NOTLAR:	
• İlk başta altı boyut idi. • İlk üçünü tarih ötesi diğerlerini tarihi olarak nitelendirir.	• Bütün boyutlar birbirine bağlıdır ve etkileşim halindedir. • Bu boyutların arkasında aşkın bir gerçeklik olduğuna yönelik bir vurgu vardır.

Bennett, Smart ve Whaling'in dışarıdan herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın pek çok dinin inançlar, kutsal metinler, tarihler, kutsal mekanlar ve ibadetlere sahip olduklarını ve bu unsurları incelemenin dinleri anlamayı sağlayan ortak bir çerçeve sunduğunu düşünerek hareket ettiklerini ifade eder. Smart'ın ortaya koyduğu "dünya görüşü" (worldview) teriminin Budizm gibi dinlerle beraber Marksizm gibi seküler görüşleri de kapsadığını ve doğaüstü olana yönelik bir inanca atıfta bulunmadığı için din kavramından daha az problemli olduğunu düşünür. Bennett, iki modelin esnek olduğunu çünkü bazı geleneklerin bazı öğelere daha fazla vurgu yaptığını dolayısıyla bu durumun boyutları ayrıntılı bir şekilde tartışmaya imkan sağladığını ifade eder. Örneğin; çığır açıcı bir kişiliğin İslam, Hıristiyanlık ve Budizm'de (Hz.) Muhammed, İsa ve Buda örneklerinde olduğu gibi çok önemli iken Hinduizm ve Yahudilik'te daha az önemli olduğunu belirtir.[1069]

Bennett, Smart ve Whaling'in boyutsal yaklaşımının din araştırmacılarına inceledikleri konuya tutarlı bir şekilde yaklaşmalarına olanak sağladığını ve bu boyutların esnekliklerinden dolayı kare bir vidayı yuvarlak bir deliğe zorlamak gibi bir karektere sahip olmadıklarını söyler.[1070] Bennett, bu bağlamda Smart'ın doktrin kavramını tercih ederken Whaling'in daha esnek olduğunu düşündüğü "kavram" terimini kullandığına dikkat çeker. Bennett, Hıristiyanlık inacının Hıristiyanlık amentüsü (kredo)

[1068] Clinton Bennett, *Studying Islam,* London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010, s.xv.
[1069] Bennett, *Studying Islam,* s.xv-xvı.
[1070] Bennett, *Studying Islam,* s. xvııı.

gibi doktrinler tarafından belirlenirken Hinduizm'in bu tarz doktrinel inançlar yerine insan varlığının doğası ve evrenin nasıl işlediğiyle ilgili *samsara* ve *karma* gibi kavramlara sahip olmasını örnek vererek, doktrin yerine kavram teriminin daha kullanışlı olduğunu savunur.[1071]

Her iki din bilimcisiyle de teşriki mesaisi olan Bennet'e göre Whaling, Smart'ın boyutları üzerinde bazı uyarlamalar yaparak kullanışlı bir model ortaya koyar. Onun asıl amacı bütün dinlerle ilgili bir bakış sağlayabilmek için teolojinin araştırma alanını genişletmektir.[1072] Çünkü Whaling, din araştırmalarının Psikoloji'ye, Sosyoloji'ye, Tarih'e ve benzerine indirgenme sorunu olduğu gibi Teoloji'ye indirgenme sorunu yaşadığını düşünür. Ancak dünyadaki küresel gelişmeyle beraber insani, ekolojik ve ahlaki/aşkınsal problemlerin Dini Araştırmalar ile Teoloji'nin birlikte hareket etme ihtiyacını açığa çıkardığını ileri sürer.[1073]

B. Bryan Rennie'nin Altı Boyutlu Din Modeli

İngiliz dinler tarihçisi Rennie (1954-…), Edinburgh Üniversitesinde Dini Araştırmalar alanında lisansını tamamladıktan sonra yine aynı yerde mastır ve doktorasını tamamlamıştır. Özellikle Eliade'ın metodolojik ve teorik yönüyle ilgili çalışmalar yapan Rennie, Amerika'daki Westminter College (PA)'de akademik yaşamına devam etmektedir. Rennie, *"The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience (1999)"* (Görülmeyen Alem Düşüncesi: Ninian Smart'ın Dini Tecrübe ve Dinin Boyutları Analizi) adlı makalesinde Smart'ın yedi boyutlu modeliyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunarak din araştırmalarında kendisine ait altı boyutlu modeli kullanmayı teklif etmektedir. [1074]

Öncelikle Rennie, Smart'ın çalışmalarının en önemli yönünün *deskriptiflik* olduğunu ve bu nedenle Eliade gibi din bilimcilerini eleştirdiğini belirtir. Smart'ın özellikle dini anlamanın teorik yönüyle ilgilendiğini ve bu nedenle boyutsal din modelini ortaya koyduğunu ve din bilimcilerinin mevcut bakış açılarından farklı olarak seküler dünya görüşlerini incelemenin dini anlamaya yardımcı olacağını düşündüğünü ifade

---

[1071] Bennett, *In Search of the Sacred: Antropology and the Study of Religions*, London, New York: Cassell, 1996, s.115.
[1072] Bennett, *Studying Islam*, s. xxvii.
[1073] Whaling, "Theological Approaches", s. 256-257.
[1074] Rennie, "Brief Biographical Details", http://www.westminster.edu/staff/brennie/biopiC.htm, (erişim tarihi: 25.08.2015).

eder. Smart'ın Dinler Tarihi'yle ilgili yaptığı kapsamlı ve *deskriptif* açıklamaların kullanışlı ve etkileyici olduğunu söyleyen Rennie, amacının onun boyutsal anlayışının ortaya çıkardığı ve üzerinde durulmamış varsayımları ele alarak bazı çözüm yolları sunmak olduğunu iddia eder.[1075]

Rennie, Smart'ın analizlerinde "görülmeyen alem" kavramının çok önemli olduğunu nitekim boyutsal modelini ilk defa ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu *The Religious Experience of Mankind (1969)* adlı eserinde on altı kez bu kavrama atıfta bulunduğunu ve ayrıca bu kavrama eşdeğer olarak "ilahi dünya" ve "kutsal dünya" gibi kavramları kullandığını ifade eder. Smart'ın bu eserinde seküler dünya görüşüyle dini birbirinden ayıran temel özelliği, görülmeyen aleme atıfta bulunmak olarak belirlediğini dile getirir. Bu noktada Rennie, Smart'ın din ile ideoloji arasında ayırımı ortaya koymada yeterince başarılı olmadığını ileri sürer. Çünkü geleceğe dair sınıfsızlık ütopyasının görülmeyen bir alem olarak tanımlanması durumunda Marksizm'in bütün boyutlara sahip bir din gibi kabul edilebileceğini söyler. Smart'ın anlayışında bir ideolojinin dini veya seküler olduğuna boyutlara yapılan farklı derecelerdeki vurgulardan ziyade görülmeyen aleme atıfta bulunup bulunmadığına yönelik *apriori* bir kategori vasıtasıyla karar verildiğini söyleyen Rennie, Smart'ın din tanımını kısır döngüden kurtarmak ve doğrulanabilir bir niteliğe kavuşturmak için görülmeyen aleme atıfta bulunmanın özelliklerinin daha net bir şekilde ortaya konulması gerektiğini ifade eder. Buna karşılık, Smart'ın daha sonraki çalışmalarında boyutların sayısını artırmasına rağmen görülmeyen aleme yönelik atıfların artmadığını, aksine bu atıfların*"Görünen aracılığıyla görünmeyeni tasavvur edebiliriz."*[1076] şeklinde dolaylı bir açıklamaya dönüştüğünü ifade eder. [1077]

Rennie, Smart'ın *Dimensions of the Sacred (1996)* adlı eserinin tamamında ve ayrıntılı bir şekilde dinin boyutlarını ele alarak her boyuta ortalama otuz dört sayfa ayırdığını ve yedi boyuta politik ve ekonomik olmak üzere iki boyut daha ekleyerek boyut sayısını dokuza çıkardığını dile getirir. Smart'ın orijinal altı boyutlu modeline materyal-sanatsal, politik ve ekonomik boyutları eklemesini oldukça faydasız olarak değerlendirir. Boyutlar içerisinde materyal boyutun kapsamının oldukça yetersiz olduğunu düşünen Rennie, Smart'ın bu sayfaların onunda kutsal mimari tarihini, bir buçuk sayfada kutsal kitapları ve kalan sayfalarda kutsal resim ve heykelleri incelediğini

[1075] Rennie, "The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience", *BULLETIN/CSSR*, Vol. 28, Number 3 / September-1999, s.63.
[1076] Smart, *The Worldviews*, s.95.
[1077] Rennie, "The View of the Invisible World", s. 63-64.

ifade eder. Rennie, Smart'ın bu kitapta politik ve ekonomik boyutları beraber açıklamaya çalışsa da bu boyutların neredeyse mevcut olmadığını düşünür. Herşeye rağmen Smart'ın materyal-sanatsal, ekonomik ve politik boyutları düşünmeye yönelik giriş mahiyetinde vurgular yapmasını takdir ettiğini ifade eder. Bu eserle beraber bütün boyutlar içerisinde görülmeyen aleme yönelik açık bir atıfın sadece üçe indiğini belirten Rennie, daha ileri düzeyde bir açıklama yapılmamasına özellikle dikkat çeker.[1078]

Rennie, Smart'ın The *Religious Experience of Mankind* ve *Worldviews* adlı eserlerinde dini tecrübeyi dindar insanın *sine qua non (olmazsa olmazı)* olarak belirlediğini ve *Dimensions of the Sacred* adlı eserinde hiyerarşik olarak dini tecrübeyi diğer boyutların üzerine hakim kıldığını dolayısıyla tecrübi-duygusal boyutun açık bir şekilde onun analizlerinin kalbi olduğunu ortaya koyar. Çünkü Smart'ın, görülmeyen alemin tecrübesine sahip olmayı dinin ayırt edici özelliği olarak ileri sürdüğünü dile getirir. Smart'ın dini tecrübeyi özellikle *numinous* ve *mistik* tecrübe bağlamında değerlendirdiğini belirten Rennie, onun açıklamalarının dini tecrübenin neye benzediğiyle ilgili bir şeyler sunarken, tanımlanmasıyla ilgili hiçbir şey ortaya koymadığını ileri sürer. [1079]

Smart'ın tecrübeyle ilgili analizlerinde teorik sorunlar olduğunu ifade eden Rennie, onun neyin gerçek tecrübe olup olmadığıyla veya hangi tür tecrübe olduğuyla ilgili önyargılı bir tavrının olduğunu ve bu durumun bilincinde olmadığını iddia eder. Smart'ın analizlerinde gerçek ile gerçek olmayan tecrübe ayırımında önyargılarının etkili olduğunu belirten Rennie, inananın tecrübe iddiasının gerçek bir tecrübe olarak ele alınıp alınmayacağının daima sorgulanması gerektiğini söyleyerek bilim adamının inananın beyan ettiği tecrübenin ifadesini gerçek bir fenomen kabul edip fenomenolojik olarak ele almasının zorunlu olduğunu ifade eder. Bu tavrın Smart'ın analizinin yapısını bozmadığını ve dini tecrübeyle ilgili ikili kategorik ayrımının önemini azaltmadığını söyleyen Rennie, bu şekildeki bir tavrın fenomenolojik yaklaşımın gelişmesine katkı sağlayacağını düşünür.[1080]

Rennie, Smart'ın seküler dünya görüşlerini dinler gibi işlev gördüklerini düşündüğü için[1081] analizlerine ısrarla dahil ettiğini ancak seküler ve dini dünya görüşlerini biribirinden açık bir şekilde ayırmada başarılı olamadığını dolayısıyla bu

[1078] Rennie, "The View of the Invisible World", s. 64; Smart, *Dimensions of the Sacred* adlı kitabında "görülmeyen alem" kavramını 79, 128 ve 130. sayfalarda kullanır.
[1079] Rennie, "The View of the Invisible World", s. 64-65.
[1080] Rennie, "The View of the Invisible World", s. 65.
[1081] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.254, 274.

durumun onun analizlerindeki teorik bir problem olarak görülebileceğini ifade eder. Onun öncelikle Hümanizm ve Marksizmle örneklendirdiği seküler dünya görüşlerine *The World's Religions* adlı kitabında Ulusalcığı eklediğini ve "dünya görüşü analizi" ile "din incelemesi" ifadelerini eş anlamı olarak kullandığını belirtir. Seküler dünya görüşlerinin kendilerini dini özellikte değerlendirmemesine rağmen Smart'ın onları din benzeri şeklinde ele alarak aynı terimlerle analiz etmeye çalışmasını ve bunun inanç sistemlerini anlamada yardımcı olacağını ileri sürmesini eleştirir. Sonuç olarak, Smart'ın seküler dünya görüşlerine yönelik tavrının tutarsızlık taşıdığını dolayısıyla onun bu tavrının dini ve dini olmayan seküler dünya görüşlerini ayırt etmede yeterli olduğunun iddia edilemeyeceğini ifade eder.[1082] Bu nedenle, görülmeyen alem kriteri yerine Smart'ın zaman zaman bir takım analizler yaparak üzerinde durduğu "büyü" konusuna vurgu yapılmasının dini ve dini olmayan dünya görüşlerini ayırmada yardımcı olacağını veya bir hareket noktası kazandırabileceğini öne sürer.[1083] Nitekim Smart, dinlerde büyünün sağlık üzerindeki etkisinin genel anlamda dini geleneklerce kabul edilmesine rağmen, modern dönemde teknolojik gelişmelerle birlikte teknolojinin büyünün prestijini yıkarak bir tür yeni büyü şekline dönüştüğünü ifade eder.[1084]

Dinle ilgili boyutsal modellerin dini geleneklerin ortak ve evrensel özelliklerini ortaya koymayı amaçladıklarını belirten Rennie, dini altı boyut bağlamında değerlendirir. Ona göre; birbirine kesin bir tarzda bağlı olmayan bu boyutlar birbirinin içerisine geçen yapboz oyununa benzer ve her bir boyutun tamamladığı bu yapboz dinamik bir bütünlük oluşturur. Bu boyutları sırasıyla şu şekilde açıklar:

1. Tecrübe (ifşa/vahiy) boyutu: Din görülmeyen bir düzenle ilgili taahhütte bulunurken bu düzen herhangi bir şekilde kendisini insanlığa ifşa eder. Büyük dünya dinlerinde temel ifşa vasıtasının kutsal metinler olduğu düşünülür. İfşa vasıtası ne olursa olsun ifşanın gerçekleştiği alan zorunlu olarak insan tecrübesidir. Bu nedenle, İncil tarihte yaşayan İsa'nın yaşamı; Kuran, (Hz.) Muhammed'in vizyonları; Tripitaka Buda'nın aydınlanması kadar ifşacı değildir. Okuma-yazma bilmeyen toplumlarda ise şamanın tecrübesi veya manevi uzman gibi karakterler ifşa vasıtasıdır.
2. Yanıt (iman) boyutu: İman ifşa olana yönelik bir yanıttır, "söz olarak iman" ve "düşünce olarak iman" olmak üzere ikiye ayrılır. Söz olarak iman, görülmeyen

[1082] Rennie, "The View of the Invisible World", s. 66.
[1083] Rennie, "The View of the Invisible World", s. 67-68.
[1084] Smart, *Worldviews*, s.134-135; *The Phenomenon of Christianity*, s. 45; *The Phenomenon of Religion*, s.104.

düzen hakkındaki nihai iyimserliğin duygusal halidir. Düşünce olarak iman, görülmeyen düzenle ilgili belli başlı özel doktrinel iddialara bağlılığı ifade eder. İnanan için iman bir ifşa vasıtasıdır. Çünkü inanan ilahi olanın ifşa ve yaratma eylemlerini iman aracılığıyla idrak edebilir.[1085] Rennie'nin işaret ettiği iman çeşitlerini İslam literatüründeki taklidi ve tahkiki iman olarak değerlendirmek mümkündür.

3. Bilgi (epistemoloji) boyutu: İman aracılığıyla ifşa olunan şey kutsal bilgi olarak kabul edilir. İnanan için otoriter bir bilgi kaynağı olan iman sayesinde elde edilen tecrübe (yani ifşa), inananın özel aktivititelerini destekleyen bir unsurdur. Bu aktiviteler aynı zamanda teoloji, antropoloji ve kozmoloji bilgisi tarafından doğrulanır. Örneğin; bütün eylemlerin adaletli bir şekilde karşılığının alınacağını bildiren karma, Allah'ın merhametli olması ve Kitab-ı Mukaddes'te Rab'be umut bağlayanların kurtuluşa ereceklerinin haber verilmesi gibi.[1086]
4. Ahlak boyutu: Bu boyut, doğru ve faydalı özel bir insan davranış modeli olduğu iddiasını taşır. Bu davranış modeli, görülmeyen düzenle uyum halindedir. Öyle ki; dışşal yönden kozmos ve toplumla, içsel yönden tecrübe sahibinin gerçekleştirdiği kişisel davranışla uyumludur.
5. Cemaat boyutu: Aynı kutsal soy'a (sacred genealogy) sahip olanlar yani aynı ifşalara aynı şekilde iman ederek aynı ahlakı benimseyenler ayırt edici bir kimliğe sahiptir. Bu kimseler kendi içinde uyumlu ve tanımlanabilir bir sosyal gruba bağlıdır.
6. İfade (tanıklık) boyutu: Dini grubun ifadeleri kendi oluşturdukları dünya görüşünü bilerek veya bilmeyerek destekler ve kuvvetlendirir. Bilinçli olarak kendine bir misyon belirleyen ve bilgi olarak dini bilgiyi esas alan dini toplum, kendi inacının doğruluğu noktasında başkalarını ikna etmek için kendi tanıklığını ortaya koyarak, kendi imanının propagandasını yapar. Bu boyut içerisinde özellikle sanatlar oldukça etkilidir. Öyle ki, ikonografi, drama, mimari, sözlü gelenek ve yazılı kutsal metinler dini boyutların bütün ana yapısını ifade eder. Bu ifadeler, başkalarının tecrübelerinin de bir parçası

[1085] Rennie, "Understanding Religious Experience and Expression", http://www.westminster.edu/staff/brennie/rel111in.htm,; http://www.wabashcenter.wabash.edu/syllabi/r/rennie/rel161/rel111in.htm#models, (erişim tarihi: 30.08.2015).
[1086] Mezmurlar:37/9-11.

haline gelir. Nitekim dini bir sanat eserinin inanana yaşattığı tecrübe örneğinde olduğu gibi bir anlamda inananın ifadeleri zaman içerisinde sahip olduğu tecrübe haline gelir. [1087].

Bu bilgiler ışığında Smart, Whaling ve Rennie'nin boyutsal modelleri bir tablo yardımıyla şu şekilde karşılaştırılabilir:

Tablo 4. Boyutsal Din Modellerinin Karşılaştırılması[1088]

	Ninian Smart Yedi Boyutlu Model (1969)	**Frank Whaling Sekiz Boyutlu Model (1986)**	**Bryan Rennie Altı Boyutlu Model (1992)**
1	Tecrübi-Duygusal	Maneviyat	Bilgi (Epistemoloji)
2	Hikayesel-Mitolojik	Kutsal Metin/Mit	İfşa (Vahiy)
3	Ritüel-Pratik	Ritüel	İfade (Tanıklık)
4	Sosyal-Organizasyonel	Toplum	Cemaat
5	Doktrinel-Felsefi	Kavram	İman
6	Ahlaki-Yasal	Ahlak	Ahlak
7	Materyal-Sanatsal	Estetik	
8		Toplumsal Bağlılık	

Tabloda görüldüğü üzere, boyutsal din inceleme modelinin öncüsü olan Smart'ın boyutları Whaling ve Rennie'nin modellerine esas teşkil eder. Her ne kadar ahlak dışındaki boyutların isimlerini farklı kullansalar da üç modelde de vurgulanmak istenen herhangi bir dinin bu boyutlar aracılığıyla incelenebilir ve anlaşılabilir olduğudur. Smart'ın modeli esas model olsa da, bu üç boyutun kendi aralarında etkileşime girdikleri aşikardır. Nitekim Smart modelini ilk önce altı boyutlu ele aldıktan sonra daha sonraki çalışmalarında bu boyut sayısını yediye çıkarmış hatta ayrıntılı açıklamada bulunmasa da politik ve ekonomik boyutlarında bunlara eklenebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla Smart'ın, kendini geliştiren ve eleştirilere açık olan bilim adamlığı çerçevesinde kendi modeline yönelik yapılan eleştiriler ve kendisini takip ederek ortaya konan boyutsal modeller nedeniyle böyle bir değişikliğe gittiği söylenebilir. Bu üç model arasındaki en

[1087] Rennie, "Understanding Religious Experience and Expression", (erişim tarihi: 30.08.2015); Geertz, "Religion as a Cultural System", s.29.

[1088] Bu tablo, http://www.carfleo.org/documents/courseprofiles/11MUnits123456.pdf, (erişim tarihi: 30.08.2015), s.23'deki "Analytic Models Used in Studying World Religions" (Dünya Dinlerini İncelemede Kullanılan Analitik Modeller) başlıklı tablodan uyarlanarak hazırlanmıştır.

önemli Smart ve Whaling'in dini dinamik bir organizmaya benzetmesine rağmen Rennie'nin bunun yerine yapboz benzetmesini kullanmasıdır. Çünkü organizma benzetmesi boyutların birbirlerini önemli ölçüde etkilemesine işaret ederken yapboz benzetmesi boyutlar arasını kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmaya yöneliktir. Ayrıca bu modeller bağlamında Smart'ın daha basit ve anlaşılır kavramlar kullanmaya özen gösterdiği söylenebilir. Smart ve Whaling'in boyutsal modellerinde özellikle dinin toplumsal alanda nasıl şekillendiğiyle ilgili vurgular ağırlık taşırken, Rennie'nin modelinde daha çok dinin teorik yönü ön plana çıkarılır. Nitekim Rennie'nin, ritüelin dindeki yeriyle ilgili açık bir bilgi vermemesi dikkat çekicidir. Rennie, her ne kadar boyutların bir yapboz gibi kesin çizgilerle ayrılabileceğini iddia etse de, özellikle ifşa, iman ve bilgi boyutları bağlamında yaptığı analizler bunun aksini ortaya koymakta veya daha fazla detaylandırma ihtiyacını açığa çıkarmaktadır.

X. N. Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modeline Yönelik Değerlendirmeler

Smart'ın yedi boyutlu modelini ortaya koyarken özelikle onun kendi eserlerindeki ifadelerine sadık kalmaya çalışılmıştır. Bir anlamda, fenomenoloğun kendi adına konuşmasına izin vermek amacıyla bu yol tercih edilmiştir. Bu başlık altında, özellikle Smart'ın boyutsal modeli ve bu model bağlamında ortaya koyduğu fenomenolojik incelemelere ilgili çeşitli görüşler ortaya koyan Timothy Fitzgerald, Walter H. Capps, Jose Kuruvachira, James L. Cox, Christopher Buck, Michael Pye ve William M. Johnston gibi din bilimcilerinin olumlu ve olumsuz değerlendirmelerine yer verilecektir.

A. Timothy Fitzgerald'ın Değerlendirmeleri

Hiç şüphesiz ki Smart'a yönelik en kapsamlı eleştiri din bilimcisi Timothy Fitzgerald tarafından yapılır. İskoçya'nın Stirling Üniversitesinde öğretim üyesi olan Fitzgerald'ın, özellikle Dini Araştırmalar metodolojisi ve teorileriyle ilgili çalışmaları mevcuttur. Fitzgerald, dinin müstakil/bağımsız bir kategori olmadığını ve dini analitik ve deskriptif bir kategori olarak ele almanın kullanışsız olduğunu düşündüğü için Din Fenomenolojisi'yle ilgili eserlerde ortaya konan bu tarz fikirlere karşı çıkar.[1089] Smart'ın dini analiz etmek için bir model ortaya koymada en ikna edici İngiliz bilim adamı

[1089] Fitzgerald, *Religion and Politics in International Relations: The Myth,* London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011, s.14.

olduğunu belirten Fitzgerald,[1090] onun özellikle Leeuw ve Otto'dan etkilendiğini ve kullandığı farklı yöntemlerle somutlaştırılmış ve özselleştirilmiş bir din kavramını ortaya koyduğunu söylerek bu yöntemleri şu şekilde sıralar:

1. Smart'ın dini bir organizmaya benzetmesidir. Bu biyolojik benzetmeye göre her din kendisine has bir yapıya sahip olan özel türlerdir. Bu nedenle din, ekonomik veya politik, seküler veya dini olmayan olarak nitelendirilen organizasyonlardan farklıdır ve bu farklılık tanımlanabilir özelliktedir.
2. Smart'ın ortaya koyduğu şekliyle sosyolojiye ve teolojiye indirgenemeyen din fenomeninin kendisinin bir somutlaştırma olmasıdır. Nitekim Smart'a göre; din, dini olmayan organizasyonlardan farklı konumdadır. Dolayısıyla sosyal organizasyonların ele alındığı yöntemlerle dini organizasyonlar ele alınamaz. Bu nedenle araştırmacı, dinin aşkın odağının ontolojik durumu hakkında agnostik olmalıdır. Din özellikle aşkına atıfta bulunarak tanımlanabilir. Araştırmacı atıfta bulunduğu şeyin var olup olmadığını bilmediği için kendi yargısını askıya almalıdır. Bu nedenle din, normal Din Sosyolojisi terimleriyle tanımlanamaz. Dinin tam olarak tanımlanabilmesi için yeni bilim dallarına ve özel metodolojik ve teorik yaklaşımlara ihtiyaç vardır.[1091]
3. Smart'ın gerçek dinler (İslam, Budizm vb.) ile din benzeri ideolojiler (Ulusalcılık, Marksizm, Maoizm vb.) arasındaki ayrımı neticesinde ortaya çıkan somutlaştırmadır. Smart ayrıca bunları dini ve seküler dünya görüşleri olarak ayırır.
4. Smart'ın özellikle dinlerin sosyal boyuta sahip olduğu fikri başta olmak üzere boyutlar fikri aracılığıyla dinin somutlaştırılması ve özselleştirilmesidir.
5. Smart'ın din ve gruba bağlı din arasındaki ayrımı neticesinde ortaya çıkan somutlaştırmadır. Bununla geleneksel olarak antropolojik bölge düşüncesini esas alan beş büyük din kategorisini (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm) genişletmek amacıyla evrensel din kategorisini ortaya koymaya çalışır. Smart, ayırıcı ve analitik olarak incelenebilir bir fenomen olma özelliği taşıyan somutlaştırılmış din kavramını, din ve din dışı ayrımı yapmayan küçük ölçekteki kabile topluluklarına uygular. Bu ayrım, ekümenik teolojinin inşa etmeye çalıştığı "din sadedir" anlayışına hizmet eder. Smart bu

[1090] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.55; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 222.
[1091] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.56; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 222.

yöntemiyle somutlaştırılmış ve özselleştirilmiş bir din kavramının analitik sınırlılıklarını zımnen kabul eder. Smart'ın bu yaklaşımı dini olanı, toplumun dini olmayan boyutlarından ayırma konusunda yetersizdir. [1092]

6. Smart'ın, somutlaştırıldığını kabul eden bir din kavramından uzak durma çabası bir somutlaştırmadır. Nitekim o, özselleştirilmiş ve somutlaştırılmış din kavramının ortaya koyduğu zorluklara karşı çeşitli metotlara başvurur. Yedi boyutlu din modeline uymayan kültürel organizasyon ve ritüellerle ilgili ortaya çıkan zorlukların üstesinden gelmek için bunu yapar. Bu doğrultuda dini tanımlarken aile benzerliği kavramını kullanması özselleştirilmiş din tanımından uzak durmaya çalışmasının bir göstergesidir. Smart bu teoriyi kullanmasına rağmen özselci bir din kavramı ortaya koymaya devam eder.

Fitzgerald'e göre dini tanımlama açısından Smart'ın yedi boyutlu din modeli bir tanım değil analitik bir çalışmadır ancak dolaylı bir din tanımını ortaya koyar. Bu tanımda aşkın olana veya Tanrı'ya olan inanç merkezi bir yere sahiptir. Ancak dinin ne olduğu ile ilgili herhangi bir fikri olmayanlar için dinin yedi boyutlu bir obje olduğu ifadesi, herhangi bir ideolojiden kendisini ayıracak bir din tanımı ortaya koymaz. Smart boyutsal modelini Maoizm'e uygulayarak, seküler ideoloji ve gerçek din (Budizm gibi) arasındaki ayrımı ortaya koyar. Daha sonra bu ayrımı dini ve seküler dünya görüşleri olarak yapar. Maoizm ve Budizm'e boyutsal modelin aynı şekilde uygulanabileceğini söyleyen Smart, Budizm'in aşkın olana atıfta bulunmasından dolayı gerçek bir din olduğunu ancak Maoizm'in bu özelliği taşımadığı için gerçek bir din olmadığını ifade eder. Ancak son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda aşkın kavramının kültürlerarası problemli bir kategori olduğu vurgulanmaktadır.[1093]

Smart, son zamanlarında dünya görüşlerini ele almış hatta klasik Hıristiyanlık ile modern Amerika Ulusalcılığını beraber incelemeye gayret göstermiştir. Ancak, Fitzgerald dini ve dini olmayan dünya görüşlerinin bazı temel özellikleri bakımından aynı olmasına rağmen Maoizm ve Budizm veya Ulusalcılık ve Hıristiyanlık arasındaki farklılıkları ortaya koyarak dini tanımlamaya çalışmanın araştırmacıyı ikna edemeyeceğini söyler. Smart, dinin dini tecrübe üzerine odaklandığı için *sui generis* (nevi şahsına münhasır) nitelikte olduğunu söyler. Ancak Fitzgerald'e göre din kavramı tarihi ve semantik bağlamıyla beraber aşırı şekilde genişlemiştir ve günümüz dünyasında

[1092] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s. 56-57; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 222.
[1093] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.58; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 223.

hiçbir şey onu ayırt edecek özellikte değildir. Bu nedenle Fitzgerald, Smart'ın *The World's Religions* adlı kitabındaki analizlerini özselci olduğu ve aynı yöntemi uygulamaya devam ettiği için eleştirir. [1094]

Smart'ın dinleri kendine özgü yapısı olan objeler olarak görmesine ve dinin sekülerleşmiş toplumlar dışındaki bütün toplumlarda mevcut olduğu fikrine karşılık Fitzgerald, dünya dinleri tarihini toplumlar, uluslar, kültürler, medeniyetler ve dünya tarihinden ayırt eden şeyin ne olduğunu göremediğini söyler. Smart'ın yaklaşımının dinleri kültürlerden, ideolojilerden veya seküler dünya görüşlerinden ayırma iddiasında bulunduğunu belirten Fitzgerald, bu iddiayı doğrulama imkanı olmadığını ileri sürer. Smart'ın yaklaşımının, Yahudi-Hıristiyan monoteizminden, Veda öncesi Brahmanizm'inden, Theravada Budizmi'nin Nirvana'sından, Zen Satori'sinden ve diğer bazı geleneklerden üretilen bir çeşit ontolojik aşkın varlık tipini ima ettiğini ifade eder. Bu nedenle Fitzgerald, Smart'ın metodolojisinin yeterince açık olmadığını ve onun dinler ile dini olmayan dünya görüşleri arasında ayrım yapmaya devam etmesinin teorik olarak bir faydasının bulunmadığını düşünür. Fitzgerald, Smart'ın kitaplarında da kullandığı ve kullanmadığı prensiplerin açık olmadığını dile getirerek *The World's Religions* adlı kitabını Dinler Tarihi'ne giriş kitabı olarak değerlendirir. Fitzgerald, bu kitapta Smart'ın geçmiş yüzyılda ortaya çıkan ve hala geçerliliğini sürdüren ekümenik diyalog aracılığıyla temellendirilen tanrısallık yanlısı bir tutum sergilediğini belirtir.[1095]

Fitzgerald, Smart'ın kullandığı boyutsal modelin problemli olduğunu ve keyfilik taşıdığını ifade eder. Smart tarafından Zen rahiplerinin tapınaklarını temizlemelerinin etik boyut, Zimbabwe büyücülerinin şeytanları kovmak için yaptıklarının tecrübi boyut ve Yahudi Fısıh Bayramının sosyal boyut kategorisinde değerlendirildiğini örnek olarak veren Fitzgerald, bunların niçin diğer boyutlar içerisinde değerlendirilmediğinin açık olmadığını dolayısıyla bu kategorizasyonun keyfilik taşıdığını iddia eder. Fitzgerald, zikredilen bu örneklerin hepsinin tecrübi, ritüel ve sosyal olduğunu söylerek onların temizlik ve sağlık gibi pratik ve teknik yönlerinin de olabileceğini dile getirir. Fitzgerald, bu noktada neyin dinin boyutları olup olmadığı probleminin ortaya çıktığını iddia eder. Smart'ın boyutsal modeliyle, sadece dinin özelliklerini tanımlamanın amaçlanmadığını aynı zamanda İngiliz Mason Locası, Japon Kabinesi ve Çin Üniversitesi gibi sosyal organizasyonları gözlemleyen araştırmacılara desteğinde hedeflendiğinin iddia edilebileceğini söyler. Ancak Fitzgerald'e göre; Smart'ın asıl amacı boyutsal model ile

[1094] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.58-59.
[1095] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.59.

dinin somutlaşmasını sağlamaktır. Çünkü bu boyutlar özel tezahürleriyle özel şeyler olan dinin somutlaşmasına destek olmaktadır. Nitekim din bu boyutlar aracılığıyla tezahür eder veya somutlaşır. Bazı dinlerde etik boyut ağır basarken bazı dinlerde mitolojik boyut ağır basabilir ve diğer dinlerde de başka durumlar söz konusu olabilir. Ancak Fitzgerald dinin, bir inanç objesi ve metafiziksel olduğunu ifade eder.[1096]

Fitzgerald, bazı dinlerde sosyal boyutun mevcut olmadığı, aynı şekilde okuma yazma bilmeyen bir kabilenin dininde de doktrinel boyutun eksik olduğu söylenebilir mi? sorusunu sorarak, Smart'ın *"Bir inancı anlamak için onun insanlar arasında nasıl işlediğini görmemiz gerekir."* sözünü hatırlatarak sorduğu soruyla Smart'ın bu ifadesinin tezatlığına dikkat çeker. Smart'ın kitaplarında etnografik bilgilerin eksikliğini vurgulayan Fitzgerald, bir dinin tam olarak anlaşılması için antik veya modern olsun sosyal bağlamın iyi bilinmesi gerektiğini dolayısıyla bir dinin sosyal veya organizasyonel boyutunun olmadığını söylemenin imkansız olduğunu söyler. Çünkü o, sosyal olmayan ritüel, ahlak, doktrin ve insan eseri (materyal) gibi bir durumun söz konusu olamayacağını ifade eder. Fitzgerald, insanların tanımlanabilir sosyal kategorilerine uygun olmak şartıyla bütün insani gerçekliklerin hatta soyut fikirlerin bile bir anlamda organize edildiğini (birbirini tanımayan kişilerin bir profesörün dersini dinlemek amacıyla bir sınıf oluşturması gibi) dolayısıyla Smart'ın sosyal boyut ayrımının doğru olmadığını ifade eder.[1097]

Fitzgerald'e göre, din bir ölçüde dünyada somutlaşan veya tezahür eden bedensiz/manevi kutsal bir varlık olan Tanrı'ya benzer. Örneğin İsa Mesih bir bakıma insana benzerken hatta insanken diğer yandan insandan önemli farklar taşır. Sosyal boyut ile İsa Mesih'in bedenleşmesi (inkarnasyonu) birbirine benzetilebilir. Bu noktada Fitzgerald somutlaşmaların ve tezahürlerin çeşitliliğine izin verdiği için Avatar örneğini sunmanın daha uygun olduğuna dikkat çeker.

Fitzgerald, seküler dünya görüşlerinin din benzeri olarak değerlendirilmelerinin tahmin edildiğinden daha çok problemi ortaya çıkardığını söyler. Bu ayrım üzerinden Smart'ı eleştiren Fitzgerald, bu noktada mevcut olan yarı gizli gündem hakkında bir açıklama yapılmadan bu ayrımların niçin önemli olduğunun ve niçin terk edilmemesi gerektiğinin teorik olarak açıklanamayacağını dile getirir.[1098]

[1096] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.60.
[1097] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.60-61.
[1098] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.61.

Fitzgerald, Smart'ın dinleri inceleme tarzını (özellikle sosyal boyut açısından) kullanışlı bir analitik yöntem olmaktan ziyade daha fazla zorluk ve karmaşıklık çıkaran bir yöntem olarak görür ve terk edilmesini tavsiye eder. Dinleri seküler dünya görüşlerinden ayıran nedir? sorusunu soran Fitzgerald, içerisinde cennet, öte dünya ve yüce varlık veya görülmeyen mistik güçler gibi kavramları taşıyan şeyi din olarak tarif ederken bu özellikleri taşımayan şeyi de din benzeri olarak değerlendirdiği bir prensip ortaya koyar. Fitzgerald ortaya koyduğu bu prensibin teolojik olduğunu ve Otto'nun kullandığı *"numinous"* ve Tillich'in *"nihai ilgi"* kavramlarıyla benzerlik taşıdığını ifade eder.[1099]

Fitzgerald, Smart'ın, din ve ideolojiler arasında ayrım yaparken Marksizm ve Hümanizm gibi seküler dünya görüşleri taraftarlarının kendilerini din karşıtı olarak kabul etmeleri nedeniyle bunları din olarak isimlendirmenin doğru olmadığını düşündüğüne dikkat çeker. Ancak seküler dünya görüşlerinin Batı kaynaklı olduğunu dolayısıyla Hıristiyanlığın Tanrı ve Meryem gibi temel inançlarını kabul ettiklerini çünkü bunların görüşlerinin Yahudi-Hıristiyan teizminden ve otoritesinden etkilenerek görüşlerini ortaya koyduklarını ifade eder. Dolayısıyla Fitzgerald, zikredilen din karşıtı ideolojilerin özelliklerinin Smart'ın bahsettiği şekilde olmadığını ortaya koymaya çalışır. Diğer taraftan, önde gelen bazı Hümanistlerin taraftarlıklarını yaptıkları insani değerlerin Katolikliğin, Konfüçyüsçülüğün ve Hinduizm gibi dinlerin insani değerleriyle örtüşmesine atıfta bulunarak, bunları dini ya da din dışı yapan şeyin ne olduğunu tekrar sorar. Bu noktada Fitzgerald, tartışıla gelen bu sınıflandırma probleminde din ve seküler tarzında bir indirgemeyi daha mantıklı görür. Nihayetinde, Dini Araştırmalar içerisinde araştırma yapanlar için bu dünya görüşlerinin dini veya din dışı olmasının endişe etmeleri gereken bir problem olmadığını ve bu tartışmayı sürdürmenin kendilerine bir kazanç sağlamayacağını dile getirir.[1100]

Smart'ın din kavramının din araştırmalarının karmaşık ideolojisine araştırmacıyı hapsettiğini belirten Fitzgerald'e göre Smart, Leeuw'ün tarzını kendine örnek almıştır ve bu durum çalışmalarında açıkça görülebilir. Onun dini fenomenolojik olarak inceleme yaklaşımı özselcidir. Dinleri, boyutları aracılığıyla öz ve tezahür arasındaki farkı açığa çıkaran fenomenler olarak tasvir eden Smart'ın yaklaşımı, büyük gelenekler içerisinde belirli bir anlama sahip olan unsurların, alt geleneklerde ortaya çıkan somutlaşmaların

[1099] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.62; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 223.
[1100] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.63; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 223.

rengini ve şeklini alarak tezahür ettiği anlayışına dayanır.[1101] Smart yaklaşımını kendi sözleriyle şöyle ifade eder: *"Her inanç pek çok ülkede bulunur ve her bölgeden renk alır. Örneğin; Amerikan Lutherciliği Alman Lutherciliğinden, Ukrayna Katolikliği İrlanda Katolikliğinden ve Yunan Ortodoksluğu Rus Ortodoksluğundan farklıdır. Her din farklı kültürleri etkiler ve onlardan etkilenir."*[1102] Bu sözler karşısında Fitzgerald, her kültürün dini ve her dinin kültürü etkilemesi sonucunda iki farklı özün ortaya çıkacağını ve bunun problemli bir yorumlama olduğunu ifade ederek bu yorumun incelenmekte olan din kavramını müphem ve karmaşık hale getirdiğini dile getirir. Fitzgerald, Smart'ın *The World's Religions* adlı kitabını *"Esasında bu kitap insanları harekete geçiren pratikler ve fikirler tarihidir."*[1103] diyerek tanımlamasının onun din kavramının muğlaklığını ortaya koyduğunu ifade eder. Fitzgerald, bu kitabın belli prensiplere sahip tarihi bir kitap olmamakla beraber yazara ait belli bir üslubu da taşımadığını ifade eder. Smart'ın bu kitabındaki amacının aşkın ve doğa üstü olana vurgunun yapıldığı toplumlardaki ritüel ve organizasyonları inceleme yoluyla bir din kavramını ortaya koymak olduğunu söyler. Fitzgerald, dini, politikalardan, ekonomilerden, teknolojiden, nesillerden, sosyal sınıftan, atalardan, büyüden, hayaletlerden vb. şeylerden ayırt etmedikçe tanımlamanın kolay olmayacağını söyleyerek Smart'ın yaklaşımının problemli ve karmaşık olduğunu tekrar eder. [1104]

Fitzgerald'e göre Smart, *"dinlerin özselci modelini"* "*dünya dinlerinin liberal ekümenik inşası"*na dönüştürmüş ve bu bağlamda özellikle Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ı tercih etmiştir. Fitzgerald, Smart'ın bu dinlerle ilgili verdiği örnekleri eleştirerek dinin esasen belli bir grup tarafından toplu olarak önemli olduğu kabul edilen pratikler ve inançlar olduğunu söyler. Fitzgerald, Smart'ın organizasyonların tarihi özelliklerini ortaya koyarken sadece ritüel, politik, ekonomik ve askeri yönden incelemesini eleştirerek, bu incelemenin organizasyonların özel terimleri ve bağlama önem veren genel analitik yöntemler aracılığıyla yapılması gerektiğini ifade eder. Ancak ona göre Smart'ın çalışmalarında bu mevcut değildir. Çünkü Smart'ın çalışmaları karmaşıklık ve zıtlıklarla dolu prensiplerine dayanmaktadır.

Fitzgerald, Smart'ın sosyal boyut açısından değerlendirmeler yaptığında incelenen konuyu eksik bıraktığını ve dinin bir kabile, bir ulus ve bir bölge tarihiyle eş değer duruma geldiğini ifade eder. Bu durumun dinin sosyal boyutu kavramındaki

[1101] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.64.
[1102] Smart, *The World's Religion*s, s.13.
[1103] Smart, *The World's Religion*s, s.10.
[1104] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.65.

belirsizlikten ve Smart'ın bu boyutları gelişigüzel kullanmasından kaynaklandığını söyleyen Fitzgerald, bu bağlamda Smart'ın Budizm'in sosyal boyutunun merkezine Sangha'yı yerleştirmesini eleştirir. Çünkü Fitzgerald'e göre Sangha Budizm'in sosyal boyutunun değil kurtuluş öğretisinin önemli bir öğesidir ve tek başına sadece sosyal boyut içerisinde tarihi ve sosyal bağlamından tecrit edilerek anlaşılamaz. Nitekim Sangha kuzey ve kuzey doğu Asya'da ritüellerin ve siyasi düzenin oluşmasında önemli bir yere sahiptir.[1105]

Smart'ın dinleri tanımlamada kurtuluş öğretisine yer vermemesini de eleştiren Fitzgerald, dinlerin kurtuluş öğretisine yer veren, bunu mesajlarında dile getiren ve farklı kültürlere sahip topraklara kendilerini bu şekilde aktaran veya misyonerler tarafından bu şekilde tebliğ edilen bir yapıya sahip olduğunu dile getirir. Smart'ın organizma benzetmesine atıfta bulunan Fitzgerald, bu organizmaların (dinlerin) ya tohumlar verdiğini veya fidanlar olarak nakledildiğini dolayısıyla yerel topraklara kök salarak yerel rengi aldıklarını ve birbirlerinden farklı görünebildiklerini ifade eder. Bu doğrultuda Smart'ın işaret ettiği Yunanistan'daki Baptist kilise ile Romanya'daki Ortodoks kiliseleri arasındaki ayrılığı bu şekilde izah etmeye çalışır. Bu bağlamda esas özün değişmediğine vurgu yaparak, her iki din veya alt geleneğin bir din (Hıristiyanlık) içerisinde yer aldığını söyler. Çünkü Fitzgerald'e göre, söz konusu olan öz veya DNA, bu dinin kurtuluş öğretisine yönelik yerel dil ve kültürlerle ifade edilebilen mesajıdır.[1106]

Fitzgerald, Smart'ın yedi boyutlu din modelinde teolojiyi din kavramından ayırmaya önem verdiğini ancak dini organizasyonların bütün insani organizasyonlarla beraber ve karşılıklı ilişkileri bağlamında bir sosyolog tavrıyla incelenmesi zorunluluğuna rağmen Smart'ın bu yaklaşımdan uzak durduğunu ifade eder.[1107]

Fitzgerald, indirgemecilik tartışmasının Dini Araştırmalar içerisinde Yahudi-Hıristiyan korkusu olarak formüle edilebileceğini, çünkü bu geleneğin her şeyi yaratan ve insanlık tarihine anlam ve amaç katan bir Tanrı fikrini öncelediğini dolayısıyla böylesi bir Tanrı fikrinin yok sayılmasından kaygı duyduğunu ifade eder. Bu tarz bir yaklaşımın teolojik olmayan Dini Araştırmalar için uygun olmadığını söyleyen Fitzgerald, Dini Araştırmalarda her ne kadar modern ekümenik bir yaklaşım

[1105] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.65-66.
[1106] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.66.
[1107] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.66-67.

benimsemeye çalışsa da Yahudi-Hıristiyan geleneğinin aslında kendi teolojik temelini açığa vurduğunu dile getirir.[1108]

Fitzgerald, Smart'ın Hıristiyanlık ve Güney Sudan'da yaşayan Nuer kabilesinin dini arasında yaptığı din ile gruba bağlı din ayrımını değerlendirir. Fitzgerald, Nuer kabilesine benzer toplumlarda kültürel olarak kabul edilen her hareketin ve inanışın aynı zamanda dini, politik ve ekonomik yönlere sahip olabileceğini dile getirir. Smart'a göre dini yönün tanrılarla olan ilişkiyle ortaya konulabileceğini, Nuer kabilesi örneğinde de Kwoth'e (bir anlamda Nuer Tanrısı/Gökyüzü Ruhu) ve diğer ruhlara atıfta bulunduğunu ifade ederek, din ve dini kelimelerinin kullanımının tanrılarla ilişkili olmalarıyla belirlendiğini, ancak en azından Nuer tarzı toplumlarda konunun analitik merkezinin ideolojik bir din inşa etmekten ziyade empirik olarak gözlenebilir toplum, sosyal grup ve akrabalık kavramı olarak değiştirilmesi gerektiğini ileri sürer. [1109]

Sonuçta Fitzgerald'e göre Smart, toplumların dünya görüşlerinin içerisinde yer alan ve din olarak bahsettikleri insan tecrübesinin bir ölçüde muğlak olduğunu dolaylı olarak kabul etmektedir. Bu nedenle, dünyanın değişik yerlerindeki organizasyonlar ve değerler tarihinden tutarlı bir din kavramını ortaya koymanın imkansızlığı noktasındaki teorik ve metodolojik sorun aşikar hale gelmektedir. Bu teorik ve metodolojik problem görmezden gelindiği için dinin sosyal boyutunu araştırmak, olduğundan farklı bir nesneye sahip olmaya yönelik bir illüzyon üreterek araştırmanın gerçek nesnesini belirsizleştiren bir karışıklığa neden olur. Bu duruma karşılık kendi yöntemini toplumsal olarak nitelendiren Fitzgerald, Smart'ın araştırmasının odağında dinin yer almasına rağmen sosyal yönün isteğe bağlı bir tarzda incelendiğini ifade ederek, esasında toplumların değerlerinin ve organizasyonlarının kendi bağlamlarında ve teolojik olmayan bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini vurgular.[1110]

B. Walter H. Capps'in Değerlendirmeleri

Smart ile Kaliforniya (Santa Barbara) Üniversitesinde uzun yıllar birlikte çalışan Dini Araştırmalar Profesörü Walter H. Capps (1934-1997), Dini Araştırmalar'ın metodolojisiyle ilgili *Religious Studies: The Making of a Discipline (1995)* adlı çalışmasında Smart'ın eserleri bağlamında din inceleme metoduyla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Capps, büyük dini gelenekleri incelemek (benzerliklerini ve

[1108] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.67.
[1109] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.69.
[1110] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.71; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s. 224.

farklılıklarını ortaya koymak için) Din Fenomenolojisi'nin ortaya koyduğu temel ilkelerin en kapsamlı, açık ve sistematik bir şekilde uygulanışının Smart'ın öncelikle *The Religious Experience of Mankind (1969)* ve onu takip eden eserlerinde görülebileceğini ifade eder.[1111] Smart'ın çalışmalarında kendine özgü, ayrıntılı ve tutarlı bir tavır içinde hareket etmesinden ve konuyla ilgili karmaşık teorik analizlere yer vermemesinden dolayı onun fenomenolojisi için "açık" nitelendirmesini kullandığını belirtir. Smart'ın boyutsal anlayışını, 19. yüzyılda İngiltere'de dini yaşamda oldukça önemli bir şahsiyet olan kardinal John Henry Newman'ın (1801-1890) kiliseye uygun gerçek bir doktrinin gelişim kriterlerini ifade etmek için ortaya koyduğu "işaretlere" benzetir.[1112] Capps, Smart'ın boyutsal modeliyle ilgili mükemmellik iddiasında bulunmadığını aksine bu modelin ihtiyaçlara göre geliştirilebileceğini ifade ettiğine de dikkat çeker.[1113]

Capps, yedi boyutlu din modelindeki boyutların her birinin bütün dini geleneklerde aynı öneme sahip olmasa da, dinlerdeki mevcut halleriyle birbirleriyle bağlantılı olduklarını, dinlerin içsel dinaminizmini sağladıklarını ve morfolojik karakterini ortaya koyduklarını belirtir. Smart'ın boyutların birbiriyle bağlantılı olmalarını ve iç içe geçmelerini ifade etmek için organizma benzetmesine başvurduğunu ve amacının doktrinin mitle veya her ikisinin ahlakla olan bağlantıları gibi bütün boyutlar arasındaki bağlantıları göstermek olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Smart'ın dini içsel ve dışşal karakterlere sahip olan bir organizma olarak gördüğü için çok metotlu bir inceleme yaklaşımına duyulan ihtiyaca vurgu yaptığını ve bu nedenle ayrıca Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Edebiyat, Düşünce Tarihi ve Müzik Tarihi gibi bilim dallarından yararlanmanın da gerekli olduğu yönündeki düşüncesini aktarır.[1114]

Smart'ın boyutsal modelini *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Beliefs (1983)* adlı eserinde ilk defa ayrıntılı bir şekilde izah ettiğini belirten Capps, bu eserini *"insani bir program"* olarak nitelendirir. Bu eserinde dini gelenekleri dünya görüşü olarak ele aldığına ve bu kavramı, "*semboller ve eylemler aracılığıyla insanların duygu ve arzularını harekete geçiren inanç sistemleri"* olarak tanımladığına işaret eder. Capps'e göre Smart'ın amacı, dinler ile ideolojileri aynı bağlamda ele almaktır. Çünkü

[1111] Capps, *Religious Studies*, s.307.
[1112] Newman, gerçek bir doktrinin gelişiminin kriterleri olarak yedi işaret olduğunu belirtir. Bunlar; modeli koruma, ilkelerin devamlılığı, asimile edici güç, mantıksal dizilim, gelecekteki durumunu öngörme, geleneğe bağlılık ve sürekli dinamizm'dir. John L. Drury, "Testing the Tests: Post-Supersessionist Theology and Newman's Notes of a Genuine Development of Doctrine", http://www.drurywriting.com/john/Testing%20the%20Tests%20-%20Senior%20Thesis.htm, (erişim tarihi: 03.09.2015).
[1113] Capps, *Religious Studies*, s.307-308.
[1114] Capps, *Religious Studies*, s.308-309.

o, din ve ideolojiyi, toplum ve insan yapısının temel şekillendiricileri olan inanç ve sistemler olarak kabul eder. Bu nedenle dini ve dini olmayan dünya görüşlerinin din araştırmaları ile sosyal bilimlerin işbirliğiyle incelenmesi gerektiğini savunur. Nitekim o, insan medeniyetinin oldukça sıkı bir şekilde birbirine bağlı olduğu için bütün bunalımların dünya ölçeğinde bir etkiye sahip olduğunu ve her şeye rağmen insanların dindar (herhangi bir dine inanan) kalmaya devam ettiklerini ifade eder.[1115]

Capps, Smart'ın insanların aynı dünyayı paylaştıkları için birbirlerinin yaşamlarını yönlendiren ayırıcı özellikleri yani dünya görüşlerini anlamalarının önemine dikkat çekerek "dünya görüşü analizini" akademik çalışmalarının merkezine yerleştirdiğini ifade eder. Söz konusu analizi geniş etki alanına sahip olan dünya görüşlerini betimlemek ve anlamak olarak açıklayan Smart'a göre, pek çok konuda bilgi sahibi olması gereken eğitimli insanların, insan kültürlerini ve eylemlerini şekillendiren başlıca dünya görüşleri hakkında belli bir bilgi birikimine sahip olmaları gerekir. Bu nedenle, Smart dünya görüşü analizini insanın zihin coğrafyasının arkasında olanları bilmek olarak değerlendirir. Sonuç olarak Capps'e göre boyutsal din modeli, dinleri ve ideolojileri anlama ve bu gayreti canlı tutma noktasında oldukça kullanışlıdır. Bu modelin en önemli katkısı ise dünyayı anlamaya yardımcı olmasıdır.[1116]

C. Jose Kuruvachira'nın Değerlendirmeleri

Euclid Üniversitesinde Pofesör olarak çalışan ve özellikle dinlerarası diyaloğ konularıyla ilgilenen Kuruvachira (1958-…), Smart'ın dini tecrübe anlayışıyla ilgili eleştirel bir çalışma kaleme alarak, onun metodolojisi ve tecrübe anlayışıyla ilgili önemli değerlendirmelerde bulunur. Bir din felsefecisi olarak Kuruvachira, dini tecrübe ile ilgili bir çalışma yapmasının önemli nedenlerinden birisinin her ne kadar kendisini ciddi şekilde eleştirse de Smart olduğunu ifade eder. Onun modern dünyanın dinlerini araştırmada harika bir bilim adamı olarak görüldüğünü ve çalışma konularının muazzam bir genişliğe sahip olduğunu dile getirir. Smart'ın sürekli olarak dini tecrübenin değerine vurgu yaptığını ve ona göre dinlerin beslendiği kaynaklardan birisinin de "dini tecrübe" olduğunu söyler. Smart'ın, *numinous* ve *mistik* olmak üzere dini tecrübeyi başlıca iki kategori altında ele alarak özellikle din felsefecisi kimliğiyle önemli değerlendirmelerde bulunduğunu ifade eder.[1117]

[1115] Capps, *Religious Studies*, s.309.
[1116] Capps, *Religious Studies*, s.309-311.
[1117] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.xix.

Kuruvachira, Dini Araştırmalar alanında seçkin ve üretken bir bilim adamı olduğunu ifade ettiği Smart'ın disiplinlerarası ve çok metotlu metodolojisinin karmaşık olduğunu ileri sürer.[1118] Ona göre, Smart *numinous* dini tecrübenin öğelerini ortaya koyarken bir din fenomenoloğu gibi değil bir din felsefecisi gibi hareket etmektedir. Smart, Otto'nun erken dönemine ait olan "kutsal", "bütünüyle öteki", "yaratılmışlık duygusu" ve "mysterium tremendum" (ürpeti veren bir sır) gibi kavramlarını dini tecrübeyi analiz ederken kullanmasına rağmen geç dönem görüşlerine bu analizlerde yer vermediği için, Otto' ya dair analizleri *numinous* tecrübeye yöneliktir. Esasında Otto geç döneminde, "*Numinous* ve *mistik* olmak üzere iki temel dini tecrübe vardır." görüşünü ortaya koymuştur.[1119] Ancak Smart, *numinous* tecrübeyle ilgili analizlerinde önemli ölçüde teknik kavramsal üsluptan uzak durduğu için modern dönem okuyucuya Otto'dan daha çekici gelmektedir. Smart'ın düşüncesinin diğer olumlu bir özelliği ise *numinous* tecrübeyi genel tecrübe içerisinde değerlendirerek onun epistemolojik değerini kuvvetlendirmesidir. Dile getirdiği bu olumlu yönlere rağmen Kuruvachira, Otto'nun kavramları üzerinden Smart'ın yaptığı analizlerin yetersiz olduğunu düşünür.[1120]

Kuruvachira'ya göre; Smart'ın *numinous* dini tecrübenin doğası ve özellikleri hakkında yaptığı analizlerin en önemli katkılarından birisi din araştırmalarında *numinous* tecrübenin rolüne yaptığı vurgudur. *Numinous* dini tecrübeyi empirik bir konuma yerleştiren Smart, bu sayede dini tecrübeyi insanın bilgisi, dili ve kavramlarının içerisine dahil etmiştir. Onun *numinous* dini tecrübe analizi hem *epistemoloji* hem de *metafizik* içerir. Dolayısıyla onun felsefi ve fenomenolojik metodolojileri arasındaki sınırları kesin bir tarzda ortaya koymak zordur. Bu sorunu ortadan kaldırmak için *numinous* dini tecrübeyle ilgili fenomenolojik bilgiler üzerinde daha sistematik çalışmalara ihtiyaç vardır.[1121]

Kuruvachira, Smart'ın mistisizmin her yerde aynı ve en temel özünün "saf bilinç" olduğu tezine sahip olduğunu dile getirir. Bu bağlamda Smart'ın görüşlerine üç açıdan itiraz eder. Birincisi; içe dönük mistisizm (Smart'ın ifadesiyle mistik tecrübe)[1122] her yerde aynı değildir. İçe dönük mistisizmin farklı şekilleri mümkün olabilir. Örneğin; özdeşlik, birlik ve boşluk mistisizmi gibi. İkincisi; saf bilinç, mistisizmin bazı çeşitlerinin temel karakteristiği olmasına rağmen bütün mistisizmler için bu durum

[1118] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.32-33.
[1119] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.83.
[1120] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.84-86.
[1121] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.87.
[1122] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.xxiv.

geçerli değildir. Üçüncüsü; mistiklerin tecrübeleriyle ilgili ifadelerin gerçek bir dini epistemoloji ve metafizik ortaya koyabilir olmasıdır.[1123]

Kapsamlı bir din tanımında temel üç unsurun/yönün bulunması gerektiğini söyleyen Kuruvachira, bunların içerik/öz, biçimsel özellikler ve varoşuşşsal anlam olduğunu belirtir. Smart'ın dini tanımlayabilecek ortak bir öz veya içeriğin olmadığını düşündüğü için yedi boyutlu modeliyle biçimsel bir din tanımı ortaya koymasını dolayısıyla hem içeriği hem de varoluşsal anlamı dışarıda bırakmasını eleştirir.[1124] Kurvachira, Smart'ın dinin doğası hakkında yaptığı analizleri ileriye dönük, ilgi çekici ve meydan okuyucu olarak görür. Smart'ın katı bir tanım yerine esnek özelliğe sahip boyutsal din tanımlamasının klasik din tanımlarından ve incelemelerinden farklı olduğunu ortaya koyar. Onun dinin doğasıyla ilgili yaptığı analizlerin esas olarak fenomenolojik ve yapısal olduğuna dikkat çeker.[1125]

Kuruvachira, Smart'ın boyutsal modeli içerisinde tecrübi boyut bağlamında *numinous* ve *mistik* tecrübe şeklinde başlıca iki tecrübe şeklini ortaya koymasının geçmişten günümüze belirsizlik arz eden dini tecrübe konusunun yeniden ele alınmasına vesile olduğunu ifade eder. Smart'ın, geleneksel dinlerle seküler ideolojileri dünya görüşleri kavramı altında ele alarak aralarında karşılıklı işbirliğini, diyaloğu ve anlayışı geliştirecek bir yöntem ortaya koyma çalıştığını ileri sürer. Ancak, seküler dünya görüşlerinde aşkın yönün eksik olduğunu ifade ederek Smart'ın dini ve dini olmayan dünya görüşlerini dünya görüşleri kavramı altında aynı anlama gelecek şekilde ele almasının uygun olmadığını söyler. Ona göre, dini ve ideolojileri benzer şekillerde ele almakla din önemini, kimliğini ve benzersizliğini kaybetmektedir. [1126]

D. James L. Cox'un Değerlendirmeleri

Özellikle Türkiye'de günümüzde, Din Fenomenolojisi dendiğinde akla gelen ilk isimlerden birisi olan ve Edinburg Üniversitesinde görev yapan Cox'a göre Smart, yedi boyutlu din modelini, dini tanımlamak için ortaya koymamıştır. Bu nedenle dini tanımlama ile ilgili karmaşık problemlerden ve katı metodolojik tartışmalardan kaçınmıştır. Smart için boyutlar, dini ve seküler dünya görüşlerini anlama çabası taşıyan pragmatik araçlardır. Smart'ın amacı din araştırmacılarına dinin doğasını anlamalarını ve onun hakkında düşünmelerini sağlayacak bir fikirler şeması sunmaktır. Ayrıca Smart,

[1123] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.125-126.
[1124] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.62.
[1125] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.63.
[1126] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.63-64; "Another Conversation with Ninian Smart", s.294.

seküler dünya görüşlerini gerçek dinlerin statüsünün aşağısında bir konuma yerleştirmekten kaçındığını söylese de, insanlığın tecrübesini incelerken gerçek dinleri en üst konumda, dine benzer dünya görüşlerini ise dinden aşağı bir konumda değerlendirmiştir.[1127]

E. Christopher Buck'un Değerlendirmeleri

Bahailik'le ilgili önemli çalışmalara imza atan, araştırmacı yazar Christopher Buck (1950-…), Smart'ın boyutsal modelini esas alarak Bahailik ve Süryani Hıristiyanlığı incelediği *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith (1999)* (Cennet ve Paradigma: Baha'i İnancında ve Pers Hıristiyanlığında Anahtar Semboller) adlı eserinde boyutsal modelle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Buck, Smart'ın modelindeki boyutları belirtmek için DREEMS (Doctrional-Doktrinel, Ritual-Ritüel, Experiential-Tecrübi, Ethical-Etik, Mythic-Mitolojik, Social-Sosyal) kısaltmasına başvurur. Geertz'in dini, sembolik sistemler olarak tanımlamasına atıfta bulunan Buck, bu sistemleri anlamak (dünya görüşlerini analiz etmek) için onların bütüncül olarak tanımlanması gerektiğini, bunun için de kültürlerarası ve sistematik bir din modeline ihtiyaç duyulduğunu ve Smart'ın boyutsal modelinin bu amaca oldukça uygun olduğunu düşünür. Smart'ın güzide bir din fenomenoloğu olduğunu söyleyen Buck, onun modelinin evrensel bir kabul görüp görmediğine bakılmaksızın metodolojik olarak sağlam ve tasvir gücüne sahip analitik bir araç olduğunu ileri sürer.[1128]

Buck, Smart'ın boyutsal din modelinin bir dini etraflıca tanımlamada ve bir bütün olarak genel bir resmini sunmada fenomenologlar için kullanışlı olduğunu söyler. Maneviyatın genel olarak kelimelerle ifade edilemeyen bir özelliğe sahip olmasına rağmen bu modelin onun temel özelliklerini ortaya koymaya yardımcı, anlaşılması kolay bir din kategorizasyonu olduğunu kabul eder. Smart'ın yedi boyutlu modeli sayesinde dine farklı açılardan bakılabileceğini ifade eden Buck, bu modelin dini yedi yönlü bir mücevhere dönüştüreceğini söyler. Bu benzetmeye göre her bir yön bir boyutu temsil eder, her boyut iki veya daha fazla din arasında karşılaştırma yapmak için karşılaştırmalı bir çerçeve sunar.[1129] Sonuç olarak Buck, Smart'ın modeline yönelik eleştirilerin mevcudiyetine rağmen, boyutsal modelin farkında olan din bilimcilerinin kahir ekseriyeti tarafından bu modelin dinin sosyal ve psikolojik yönlerini ortaya koymada

[1127] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.164-165.
[1128] Christopher Buck, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahai Faith*, New York: State University of New York Press, 1999, s.19.
[1129] Buck, *Paradise and Paradigm*, s.19-20.

güçlü analitik bir çerçeve sunduğu noktasında ittifak ettiklerini beyan eder. Smart'ın din modelinin eleştiriden müstağni olmadığını belirten Buck, bu noktada özellikle Michael Pye'ın görüşlerine dikkat çeker [1130]

F. Michael Pye'ın Değerlendirmeleri

Bir dönem Smart'la birlikte Lancaster Üniversitesinde birlikte çalışan ve özellikle Japon dinleriyle ilgili çalışmaları bulunan Dini Araştırmalar Profesörü Pye (1939-…), 1995-2000 yılları arasında Uluslararası Dinler Tarihi Derneğinin (IAHR) başkanlığını yürüten önemli bir bilim adamıdır. Günümüz dünyasında geçmişten daha fazla farklı din olması nedeniyle, "Dinlerin farklı ve benzer yönleri var mıdır?" sorusunu sormanın oldukça doğal ancak cevaplamanın oldukça zor olduğunu belirten Pye, herkesin kabul edeceği ve yeterli göreceği bir din inceleme modelini ortaya koymanın da aynı şekilde kolay olmadığını dile getirir.[1131] Bu bağlamda Smart'ın yedi boyutlu din modelini ele alan Pye, bu modelin Japon dinlerine uygulanması durumunda doktrinel ve ahlaki boyutun mevcut olmadığının görüleceğini ileri sürerek, bu durumun Smart'ın modeli için bir eksiklik olduğunu belirtir.[1132] Bu nedenle hemen hemen Smart'ın modeline benzer tarzda dört yönlü/boyutlu bir din modeli kullanmayı teklif eder. Bu yönlerin/boyutların birincisi "kavramsal yön/boyut"dur. İnsanların düşündüğü ve inandığını ele alır. İkincisi "davranışsal yön/boyut" dur. İnsanların eylemlerini ele alır. Üçüncüsü "sosyal yön/boyut" dur. İnsanların birlikte bir toplum oluşturma ve birbirleriyle ilişkiye geçme yöntemlerini ele alır. Dördüncüsü "psikolojik/öznel yön/boyut" dur. İnsanların hissettiklerini ele alır. Pye, bu dört yönün/boyutun spor, siyaset ve iş gibi diğer yaşamlar içinde önemli olabileceğini ancak hepsinin her dinde bir şekilde mevcut olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu yönlerden/boyutlardan herhangi birinin ihmal edilmesi durumunda bir dini anlamada önemli bir unsurun eksik kalacağını ileri sürer. Bu boyutlara misyon ve reform boyutu olarak beşinci bir boyut ekleyen Pye, bu boyutun Hıristiyanlık'ta olmasına rağmen Budizm'de olmaması gibi her dini gelenekte yer almadığını ifade eder.[1133]

[1130] Buck, *Paradise and Paradigm,* s.20-21.

[1131] Pye, "Patterns in Comparative Religion", http://www.philtar.ac.uk/encyclopedia/introd.html, (erişim tarihi: 05.09.2015); "Religion: Shape and Shadow", *Numen,* Vol. 41, 1994, s.52.

[1132] Pye, Religion: Shape and Shadow", s.59.

[1133] Pye, "Methodological integration in the study of religions", *Approaching Religion,* Ed.Tore Ahlback, (Donner Institute for Research in Religious and Cultural History), Abo, Finland, Vol.I, s.195; "Patterns in Comparative Religion", (erişim tarihi:05.09.2015); *Exploring Religions in Motion,* Walter De Gruyter, Berlin, Boston-2013, s.16-30.

G. William M. Johnston'ın Değerlendirmeleri

Amerikalı tarihçi William M. Johnston (1936-…), Smart'ın çok sattığını söylediği *The Religious Experience of Mankind (1969)* ve *The World's Religions (1989)* adlı eserlerinde yedi boyutlu din modelini ortaya koyduğunu ve bu sayede İngiltere'deki üniversite ve liselerde din öğretmenlerine din araştırmalarından teolojiyi ayırt etmede yardımcı olduğunu dile getirir. Johnston, *"Whatever Happened to Doctrine? Ninian Smart's Seven Dimensions of Religion and 'Spirituality Revulotion' in the West"* (Doktrine Ne Oldu? Ninian Smart'ın Yedi Din Boyutu ve Batı'da Maneviyat Devrimi) adlı makalesinde günümüzde maneviyatın artmasını açıklayabilmek için Smart'ın modelini kullandığını ve bu amaçla yedi boyutun üç temel kategoride toplanabileceğini ileri sürer. Bu makalede kullandığı "maneviyat devrimi" kavramını, yedi boyut içerisinde yer alan dini tecrübeye olan ilgiyi vurgulamak için kullandığını belirterek, Batı'da dini tecrübeye yönelik artan ilginin doktrine olan ilgiyi azalttğını iddia eder.[1134] Dinlerin, yedi boyuta yaptıkları vurgu sayesinde farklılıklarının ortaya konabileceğini söyleyen Johnston, bu bağlamda Hıristiyanlık'ta; ritüel, mitolojik, sanatsal, doktrinel ve organizasyonel boyutların, Yahudilik ve İslam'da; ahlaki, ritüel ve doktrinel boyutların, Budizm'de; tecrübi ve mitolojik boyutların daha baskın olduğunu ifade eder.[1135]

Johnston'un, yedi boyutu yeniden kategorize ettiği üç temel kategori şunlardır: Birincisi, Asıl/İçe dönük boyutlardır. Bunlar ritüel, mitolojik ve doktrinel boyutlardır. Bütün dinlerde yaygınken diğer insani hareketlerde nadir olarak bulunurlar. Esasında dini diğer insan aktivitelerinden ayıran unsurlardır. İkincisi; İkincil/Dışa dönük boyutlardır. Bunlar ahlaki, organizasyonel ve sanatsal boyutlardır. Hem dinlerde hem de diğer insan aktivitelerinde bulunurlar. Üçüncüsü Kişisel/Varoluşsal boyuttur. Bu tecrübi boyuttur.[1136]

Johnston, etkili bir din fenomenoloğu olduğunu söylediği Eliade'ın dini incelerken özellikle asıl/içe dönük boyutlara odaklandığını belirterek, onun din öğretiminde bu boyutların üzerinde durulması gerektiği görüşünü nakleder. Diğer taraftan Smart'ın din araştırmalarında hem asıl/içe dönük boyutlara hem de ikincil/dışa dönük boyutlara odaklandığını belirterek, din öğretiminde öğrencilerin din hakkında genel bir resme

[1134] William M. Johnston, "Whatever Happened to Doctrine? Ninian Smart's Seven Dimensions of Religion and 'Spirituality Revulotion' in the West", *Wisdom for Life*, Ed. Michael Kelly, Mark A. O'Brien, Australia: ATF Press, 2005, s.169.
[1135] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s.169-170.
[1136] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s.170.

ihtiyaç duydukları için öğretmenlerin bütün boyutlar üzerinde durmalarını tavsiye eder.[1137]

Johnston, on sekizinci yüzyılın erken dönemlerinden itibaren devam eden sekülerleşmeyle birlikte ritüel, mitolojik ve doktrinel boyutların popülerliğinin azalırken, ahlaki, organizasyonel ve sanatsal boyutlara olan ilginin arttığını dile getirir. Ancak ikincil/dışa dönük boyutlara yoğunlaşmanın dini, dini olmayan aktivitilere benzetme riski taşıdığına işaret eden Johnston, bu noktada dini eğitimin görevinin hem asıl/içe dönük boyutları hem de sosyal bilimler ve sanatların yardımıyla ikincil/dışa dönük boyutları açıklamak olduğunu belirtir. Dolayısıyla üniversitelerde Dini Araştırmalar'ın dini ve dini olmayanı ayıracak bir niteliğe sahip olması gerektiğini savunur.[1138]

Johnston, yedinci boyut olan tecrübi boyutun Batı'daki insanlar/öğrenciler için diğer boyutlar üzerinde baskın olduğunu, onları kapsadığını hatta gölgede bıraktığını ifade eder. Bu nedenle din hakkındaki iyi veya kötü bir açıklamanın tecrübi boyutun incelenmesiyle şekilleneceğini dile getirir.[1139] Dini tecrübeyi maneviyat olarak isimlendiren Johnston, bu boyutun diğer boyutlara yönelik bir yanıt niteliği taşıdığını ifade eder. Batı'da bu boyutu tanımlamak için "içsellik, iç dünya, duygusallık, duygu, sezgi, tarif edilemez, coşkunluk ve mistisizm" gibi kavramların kullanıldığını söyler. Batı'da kendi deyimiyle manevi devrim sonucunda dini tecrübenin doktrinel, ahlaki ve organizasyonel boyutları dışlarken dini ritüel, mitolojik ve sanatsal boyutlarla sınırlamaya meyilli olduğunu belirtir. Bu nedenle eğitimcilerin dini eğitimle ilgili ne tür bir yaklaşım benimseyeceklerine yönelik bir karar vermeleri gerektiğini dile getirir.[1140]

Smart'ın boyutlarının dini gelenekleri karşılaştırabilme ve farklılıklarını ortaya koyabilme özelliğine dikkat çeken Johnston, bunlara ilaveten sekizinci boyut olarak "bilgelik" (wisdom) boyutunu kullanmayı teklif eder.[1141] Smart'ın yaptığı analizlerde bilgelik kavramını dini olmaktan çok felsefi bir tarzda ele aldığını vurgulayarak, özellikle büyük dini geleneklerde bilgelik boyutu bağlamında önemli karşılaştırmalar yapılabileceğini ifade eder.[1142]

[1137] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s.170-171.
[1138] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s. 171.
[1139] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s. 171-172.
[1140] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s. 182.
[1141] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s. 172.
[1142] Johnston, "Whatever Happened to Doctrine?", s. 186.

H. Diğer Bazı Değerlendirmeler

Smart'ın öğrencisi ve Kanada'nın Calgary Üniversitesinde Dini Araştırmalar Profesörü olan Irwing Hexham, boyutsal din tanımının kullanışlı olmasına rağmen bazı bilim adamları tarafından eleştirildiğini ifade eder. Bu bilim adamları, din tanımının pratikte mükemmel ve deskriptif bir özelliğe sahip olduğunu ancak dinle ilgili teori ve hipotez üretmede çok fazla yardımcı olmadığını düşünürler. Hexham, onların Smart'ın gerçek din ile sosyal normla bütünleşmiş bir dini birbirinden ayırmada yetersiz olduğunu düşündüklerini söyler. Dolayısıyla onlara göre; Smart'ın din inceleme yöntemiyle din ile toplumun iç içe geçtiği Afrika dinlerini araştırmak ve anlamak mümkün değildir. Bu bilim adamları Smart'ın dinin sosyal ve organizasyonel yönüne vurgu yaparken bireyselliği arka plana atmasını eleştirerek, tezahürlerinin ötesine bakarak dini ontolojik tarzda anlamayı/incelemeyi teklif ederler.[1143]

Antropoloji Profesörü olan ve halen İngiltere'nin Durham üniversitesinde görev yapan Seth D. Kunin (1961-…), özellikle İngiltere'de Dini Araştırmalar alanındaki en etkili şahsiyetlerden birisi olarak gördüğü Smart'ın fenomenolojik yaklaşımı benimsemesine rağmen ortaya koyduğu tanımın diğer disiplinlere örneğin antropolojiye daha eğilimli olduğunu düşünür. Smart'ın özselci din tanımından uzaklaşarak daha dinamik olan boyutsal bir din tanımı yaptığını ifade eder. Boyutsal din tanımının klasik din tanımlama çeşitlerinden daha açık uçlu bir yapıya sahip olduğunu bu nedenle Marksizm gibi ideolojileri de kapsadığını dile getirir. [1144]

Avustralya'nın önde gelen sosyologlarından ve aynı ülkenin Deakin Üniversitesinde profesör olarak görev yapan Andrew Singleton (1972-…), dini tanımlama problemini ele aldığı *Religion, Culture and Society: A Global Approach (2014)* (Din, Kültür ve Toplum: Global Bir Yaklaşım) adlı çalışmasında özsel ve fonksiyonel tanımlama olarak ikiye ayırdığı tanımlama yaklaşımları bağlamında Smart'ın yedi boyutlu din modelini özsel tanımlama kategorisi içerisine dahil eder. Avustralya'da tesadüfen karşılaştığı bir Fenerbahçe taraftarının takımına yönelik *"O, benim hayatım."* cevabı karşısında zihninde, *"Acaba onun dini bu mudur?"* sorusunun ortaya çıktığını belirten Singleton, bu doğrultuda dünyanın gelmiş geçmiş en ünlü futbolcuları arasında yer alan Diego Maradona'nın*"Futbol ne bir oyun ne de bir spordur, o bir dindir"* ve aynı şekilde BBC'li gazeteci Stepken Tompkins'in *"Biz*

[1143] Hexham, *Understanding World Religions*, s.21.
[1144] Kunin, "Ninian Smart: The Nature of a Religion", *Theories of Religion: A Reader*, New Jersey: Rutgers University Press, 2006, s.154.

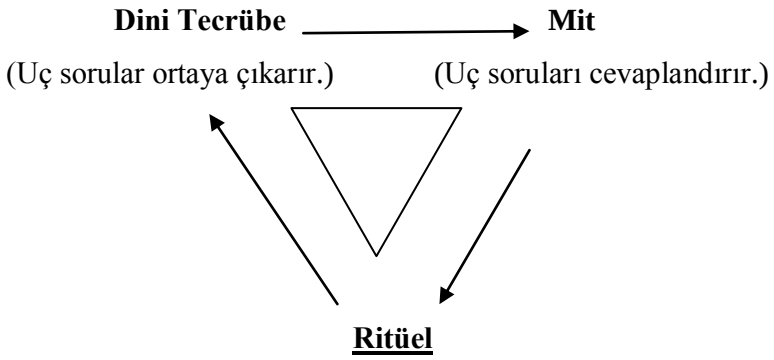
giderek kilise yerine futbol sahalarını tercih ediyoruz. Oyuncular Tanrı'dır, tribünler kilise sıralarıdır ve futbol yeni bir dindir." sözlerini aktararak futbolun din olup olamayacağını sorar. Bu noktada dini tanımlamak ve din ile dini olmayanı ayırt etmek için dinin özlerini ortaya koyduğunu düşündüğü için Smart'ın yedi boyutlu din modelini kullanmayı teklif eder.[1145]

Kaliforniya (Santa Barbara) üniversitesi Dini Araştırmalar bölümünde doktorasını tamamlayan ve Mt. San Antonio College'de felsefe profesörlüğü yapan Andrea Diem-Lane, din tanımları bağlamında Smart'ın boyutsal din modelini değerlendirir. Diem-Lane, öncelikle klasik din tanımları olarak şunları zikreder: Eliade, "*Din, kutsalın tecrübesidir.*"; Otto, "*Din, bütünüyle öteki olanın tecrübesidir.*"; Tillich, "*Din, bir kimsenin nihai ilgisidir.*"; Smith, "*Din, kümülatif bir gelenektir.*" ve Smart, "*Din, yedi boyutlu bir organizmadır.*"

Diem-Lane, bu tanımların içerisinde günümüz bilim adamları arasında en popüler olan din tanımının Smart'ın organizma benzetmesi olduğunu belirtir. Smart'ın bu benzetmeyle Cantwell Smith'in de vurguladığı gibi dinin canlı ve aktif oluşunu betimlemek istediğine dikkat çeker.1146

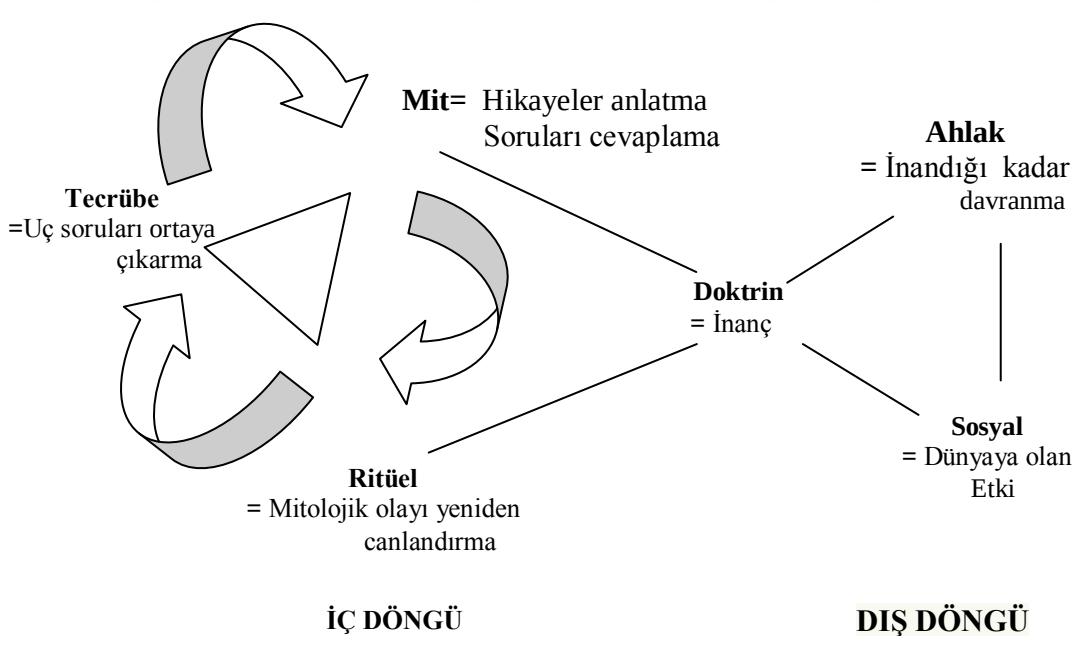
Kaliforniya'da De Anza College'de görev yapan tarihçi ve teolog Susan Cafarelli Burke (1947-…), Smart'ın boyutsal modelinin kullanışlılığına işaret etmekle beraber özellikle boyutlar arasındaki ilişkiler üzerinde durur ve şekiller üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunur. Öncelikle Smart'ın atıfta bulunduğu üzere tecrübe, mit ve ritüel boyutsal üçgeni arasındaki ilişkiyi şekil üzerinde şöyle gösterir:

[1145] Andrew Singleton, *Religion, Culture and Society*: *A Global Approach*, Los Angeles, London, Singapore, Washington: Sage, 2014, s.3-8.
[1146] Andrea Diem-Lane, *How To Study the Sacred: A Introduction to Religious Studies*, USA: MSAC Philosophy Group, 2014, s.6.



Şekil 1. Boyutsal Üçgen

Burke'e göre; dini tecrübe insanın anlam, amaç ve düzen gibi konularla ilgili uç sorulara cevap aradığı bir durumdur. Bu sorular bütün dinlerde mevcut olan yazılı kutsal metinlerdeki veya sözlü geleneklerdeki paradigmatik hikayeler veya mitler tarafından cevaplandırılır. Mitler gerçek ritüel hikayelerini içerir ve inananlara ritüel konusunda rehberlik eder. Ritüel eylemi bir yandan uç sorulara cevap verirken diğer yandan inananın bir dini tecrübe haline girmesine vesile olur. Burke, diğer bir şekille de boyutların iç ve dış döngüsünü göstermeye çalışır:



Şekil 2. Boyutların İç ve Dış Döngüsü

Bu tabloyla Smart'ın boyutsal modelinin hem tarihi hem de tarihi olmayan yönlerine işaret eden Burke, ayrıca tablo bağlamında, "İnançlar + İnananlar = Davranış" denklemini ortaya koyar. [1147]

Genel olarak bakıldığında Smart'ın yedi boyutlu din modelini bir din tanımı veya tam bir din tanımı olarak görmeyen araştırmacıların mevcudiyetine rağmen söz konusu araştırmacıların bu modelin dini/dinleri analiz etmede önemli bir araç olarak kabul ettikleri söylenebilir. Bu noktada Smart'ta kendi modeliyle ilgili olarak kutsallık veya dokunulmazlık iddiasında bulunmaz ve bu amaç için başka yöntemlerin kullanılabileceğini kabul eder. Ancak Smart'ın dinleri analiz yönteminin kimi zaman kafa karıştırıcı veya karmaşık olduğu söylense de bu durum onun sürekli kendini ve görüşlerini yenileyen bir akademisyen olmasına bağlanabilir. Dolayısıyla Smart'ın boyutsal modelini tam olarak anlamak için görüşlerinin bütüncül olarak ele alınması ve bu modelin geliştirilebilir olduğunun kabul edilmesi gerekir. Sonuç olarak Smart'ın "yedi boyutlu din modeli"yle nihai amacının globalleşen dünyada birbirinin inancıyla karşılaşan veya karşılaşmak zorunda kalan insanların birbirlerini anlamayı sağlayacak ve bunun sonucunda onları barış ve huzur içinde yaşayabilecekleri ortama kavuşturabilecek bir dini analiz aracı ortaya koymak olduğu söylenebilir.

[1147] Susan Cafarelli Burke, "Dimensions of Religion", http://faculty.deanza.edu/burkesusan/stories/storyReader$39 , (erişim tarihi:06.09.2015).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİNİAN SMART'IN DİN FENOMENOLOJİSİ: YÖNTEM VE ELEŞTİRİLER

I. N. Smart'a Göre Din Fenomenolojisinin Anlamı ve Görevi

Smart, geçmişten günümüze insanlık tarihini ve tarihi süreç içerisindeki değişik dünya görüşlerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle insanların mensubu oldukları dinleri tanımanın zorunluluk arz ettiğini belirtir. Dinin oldukça zengin ve kompleks bir fenomen olduğunu belirten Smart, dinin ayrıca içsel ve dışsal boyutlarının birlikte ele alınarak incelenmesinden doğan kompleks bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Dinin tarihi süreçte çok çeşitli inanç sistemleri şeklindeki tezahürünün ve bu tezahürlerin hala devam edişinin karmaşıklığını daha da kuvvetlendirdiğini dile getiren Smart, bu karmaşıklığa rağmen, dünyada keşfedilmeyi bekleyen dinlerin incelenmesini büyüleyici ve merak uyandırıcı bir görev olarak görür. Bu görevin, dini tecrübeleri her türlü önyargıdan uzak empatik bir anlayışla tasvir ederek başarılabileceğini düşünen Smart, bunun da hassas ve sanatkarane bir yöntemi gerektirdiğini belirtir. Bu yöntemi en uygun şekliyle fenomenolojinin ortaya koyabileceğini düşünen Smart, Din Fenomenolojisi'ni uygulamaya geçirmenin Dini Araştırmalar'ın başlıca görevi olduğunu ifade eder.[1148]

Smart, dinin, seremonilere, tapınaklara ve sanat eserlerine sahip olsa da gözle görülebilir bir fenomen olmadığını dolayısıyla gözle görülen bu unsurların önemin tam olarak anlaşılabilmesi için bunlara inananların içsel tecrübeleri açısından yaklaşılması gerektiğini belirterek şu soruyu sorar: Hıristiyanlık'taki vaftiz ayininin bir Hıristiyan için önemini ve bu ayine katılanların his ve beklentilerini bilmeksizin, onu tam olarak anlayabilmek mümkün müdür? Bunun mümkün olmadığını dile getiren Smart, dinin tam olarak anlaşılabilmesi için, onun hem içsel hem de dışsal boyutlarının birlikte ele alınmasının gerekliliğini vurgular. Bu doğrultuda din araştırmalarının sadece tarihi olayların kronolojisi olmayıp, olayların içyüzünü ve analitik izahlarını ele alması gerektiği sonucuna varır.[1149]

Batılı felsefecilerin büyük bir kısmının Descartes'dan (1596-1650) itibaren içselliğe yöneldiğini belirten Smart, Husserl'in bu çizgiyi takiben, felsefecinin bilincine sunulan şeye odaklanmasını içeren fenomenolojik bir metodu oluşturmak için içgözlemi

[1148] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.424; *The Religious Experience of Mankind,* s.11-12; *Religious Studies and the Comparative Perspective,* s.7; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.225.
[1149] Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", s.423; *The Religious Experience of Mankind,* s.11.

netleştirmeyi denediğini ifade eder. Örneğin bu metot, zamanı incelerken önyargıları askıya alarak veya Husserl'in deyişiyle zaman teorileriyle ilgili olarak *epoche*'u uygulayarak, zamana bilince sunulduğu şekliyle bakmak suretiyle gerçekleştirilir. Smart, Husserl'i takip eden fenomenlogların *epoche*'u layıkıyla uygulamadıklarını ancak felsefi teorileri içerisinde bilincin doğasıyla ilgili görüşlere yer verdiklerini belirterek, özellikle Sartre (1905-1980) ve Heidegger'in (1889-1976) varoluşsal görüşleri çerçevesinde fenomenolojiye atıfta bulunduklarını söyler. Ancak Husserl'in *epoche*'a yönelik vurgusunun sosyal bilimler için çok önemli olduğunu belirten Smart, ister birey ister grup olsun diğer insanları harekete geçiren değerleri ve anlayışları anlamayı denemede önyargıların askıya alınmasının gerekli olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Husserl'in fenomenolojisiyle, doğa bilimleriyle insani bilimleri birbirinden ayırmada anlama (verstehen) taraftarlığıyla öncü bir karakter olan Dilthey'in görüşleri arasında yakından bir ilişki olduğunu ileri sürer.[1150]

Fenomenoloji kavramını Husserl'in felsefi geleneğine dayandıran Smart,[1151] fenomenolojinin özellikle iki anlama işaret ettiğini düşünür. Birincisi; araştırmacının kendi değerlerini paranteze/askıya alarak *(epoche)* ve *bilgili empati'*ye (informed empathy) başvurarak inananın kendi bakış açısıyla inançlarını ve tecrübelerini ortaya koyma teşebbüsüdür. İkincisi; dini fenomen tiplerinin sınıflandırılması veya morfolojisidir.[1152]

Din fenomenologlarının fenomenoloji kavramını felsefecilerden farklı şekilde kullandıklarını belirten Smart, onların fenomenolojiyle inananın niyet ve tecrübelerine iştirak etmek için *empati'*yi ve *epoche'u* (paranteze alma) kullanmaya işaret ettiklerini ifade eder. Smart'a göre bu kullanım, inananların davranışlarını tasvir etmeyi, anlamayı ve onların eylemlerinin doğasını çağrıştırıcı farklı kategoriler ortaya koymayı içerir. Dolayısıyla Smart, bu kullanım bağlamında fenomenolojinin *bilgili empati* tutumu olduğunu söyleyerek, *bilgili empati'*nin *"aktör (inanan) için dini eylemlerin ifade ettiği anlamı ortaya koymak"* hedefini taşıdığına işaret eder.[1153]

Din Fenomenolojisi terimini, Saussaye'ın Hegel'ci geleneği takiben *öz* (essence) ve *tezahür* (manifestation) ayrımına dayandıran Smart, bu ayrım bağlamında Leeuw'ün Din Fenomenolojisi'nin klasiklerinden kabul edilen eserinin İngilizce çevirisine *"Öz ve*

[1150] Smart, *World Philosophies*, s.269.
[1151] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.1; *Worldviews*, s.15-16.
[1152] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.xxiii; "Phenomenology", *A New Dictionary of Christian Theology*, Ed. Alan Richardson-John Bowden, , London: SCM Press, 2002, s.44.
[1153] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.1-2.

Tezahürde Din" (Religion in Essence and Manifestation) isminin verildiğine dikkat çeker. Fenomenolojinin, tipoloji ve *epoch*'u (kişinin inançlarını, teolojik, felsefi ve diğer önyargılarını paranteze veya askıya alması) bünyesinde birleştiren bir kavram ve yöntem olduğunu ifade eder.[1154] Din Fenomenolojisi'nin belli ölçüde muğlaklık taşımasına rağmen Dini Araştırmalar içerisinde kilit rol oynadığını söyleyen Smart, Din Fenomenolojisi için bir şaheser olduğunu düşündüğü Leeuw'ün "*Religion in Essence and Manifestation*" adlı eserinin dinlerin yapılarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyan bir tasvirci morfoloji olduğunu düşünür. Bu çalışmada Leeuw'ün tasvirciliğin ötesinde belirli bir din teorisine dayandığını ve dini fenomenler hakkındaki değer yargılarından bilinçli olarak uzaklaştığını söyler. Dolayısıyla Din Fenomenolojisi'nin morfolojik olduğunu ve inançların anatomisini sunduğunu belirterek, *Dimensions of the Sacred* (Kutsalın Boyutları) adlı eserinin bu yolu takip ettiğini dile getirir.[1155]

Leeuw, Widengren ve Dhavamony gibi ünlü pek çok yazarın, Din Fenomenolojisi'ni, dini temaları ve tipleri karşılaştırmalı bir şekilde araştırmaya atıfta bulunacak şekilde kullandıklarına dikkat çeken Smart, bu doğrultuda Din Fenomenolojisi'nin *"tipoloji, tematik karşılaştırma ve morfoloji"* olarak özel bir araştırma çeşidi kabul edilmesi gerektiğini düşünür.[1156] Din Fenomenolojisi'nin özellikle klasik döneminden itibaren fenomenolojinin anlamı noktasında bilim adamları arasında temel iki farkın olduğunu belirten Smart, fenomenolojininin bir taraftan *empati*'nin uygulanması diğer taraftan morfoloji anlamında kullanıldığını ifade eder. Günümüzde, Leeuw'ün alana hakim olan eseri "Religion in Essence and Manifestation" adlı çalışmasında ve her ne kadar morfolojisinin gerisinde ideolojik bir bakış açısının yattığı gerekçesiyle kendisini eleştirse de bir ölçüde Eliade'ın çalışmalarında kullanıldığı haliyle morfolojinin yaygın bir kullanıma sahip olduğunu düşünür.[1157] Din Fenomenolojisi'nde morfolojinin, genellikle dini ve seküler dünya görüşlerindeki farklı ve önemli temaları ortaya çıkarma teşebbüsü olarak tanımlanabileceğini söyleyen Smart, bu anlamıyla morfolojinin hassas bir görev olduğunu ifade ederek, bu görevi başarmanın mümkün

[1154] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press,1986, s.ix, xii.
[1155] Smart, "Foreword", *Approaches to the Study of Religion*, Ed. Peter Connolly, s.x-xi.
[1156] Smart, *Worldviews*, s.19-20.
[1157] Smart, "Methods in My Life", s.26; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.11.

olduğunu söyler ve kendisinin Leeuw'ün izinde bu tarz çalışmalara imza attığına işaret eder. [1158]

Diğer taraftan Smart, fenomenoloji terimini, herhangi bir güçlü tipolojiye ihtiyaç duymayan tasvirci metot anlamında da kullanır. Smart, bu yöntemin modern anlamda bir felsefe yapmakla ilişkilendirilemeyeceğini ve Husserl'in kullandığı *epoche* görüşüne ondan daha öte bir anlam yüklediğini ifade eder. Bu yöntemin Otto ve Eliade'ın yöntemleriyle bağdaşmasına rağmen onların pozisyonlarını kabul etmediğini belirten Smart, bu anlamıyla fenomenolojiyi *"dinle ilgili değer yargısız (value-free) tasvirler yapma teşebbüsü"* olarak tanımlar.[1159]

Smart, Din Fenomenolojisi'nin diğer bir anlam ve görevini ise inanan için dini eylem, sembol veya organizasyon gibi öğelerin anlamını elde etme yöntemi olarak nitelendirir. Diğer bir ifadeyle bu yöntemi, aktörün (inananın) dünyasına hayal edici bir iştirak türü olarak tanımlar. Dolayısıyla ona göre bu yöntem kültürlerarası tipolojiyi ihtiva etmez. Örneğin bu şekilde Anglikan Evharistiya ayininin anlamını ve yapısını diğer kültürlerle karşılaştırmaksızın ortaya çıkarmak mümkündür. Bu bağlamda özellikle paranteze alma düşüncesi son derece önemlidir. Smart, Anglikan Evharistiya ayinini tasvir ederken ortaya koymak istediği şeyin inanandan ayin esnasında zuhur eden hisler, inançlar ve değerler ağı olduğunu ifade eder. Ancak o, bu görevin hislerin özgünlüğü, değerlerin meşruluğu veya inançların hakikati hakkında acelece yapılan yorumlar tarafından engellenebileceğine işaret eder.[1160]

Piskopos Heber'in ünlü ilahisinde yer alan "Putperest kendi körlüğü içindedir, Taşa ve ağaca boyun eğer." mısraları üzerinden Din Fenomenolojisi'nde paranteze almanın önemini değerlendiren Smart, bu mısralarda Hıristiyanların Tanrı'ya taparken putperestlerin putlara taptığı iması olduğuna işaret eder. Bu mısralardaki hissiyatın misyonerler için anlaşılabilir olmasına rağmen mevcut durumun yanlış bir tasviri olduğunu ifade eder. Burada bir putperestin tapınmasının nesnesi olarak Tanrı veya tanrıları reddeden kişi olarak tanımlandığını dolayısıyla onların taptıkları oyulmuş taş ile Vişnu'nun gerçekte aynı olmadığına inandıklarını belirtir. Ancak Smart, tapınmanın kasıtlı bir eylem ve kasıtlı bir nesneye sahip olduğunu ifade ederek, onun doğru bir şekilde tanımlanması için nesnesinin uygun bir şekilde tanımlanmasının gerekli olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Heber'in ilahisinin yanlış bir tanımlama olduğunu

[1158] Smart, "Methods in My Life", s.27; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.12.
[1159] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.21.
[1160] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.20.

düşünür. Heber'in bu durumunun anlaşılabileceğini çünkü onun bilimsel olmaktan ziyade insanların din değiştirmesiyle ilgilendiğini ifade eden Smart, ayrıca onun putperestin eylemlerini Evanjelik Hıristiyanlık penceresinden yorumlamaya istekli olduğuna dikkat çeker. Smart, başkasının bakış açısıyla ortaya konan yorumları içeren yanlış tanımlamaların din değiştirme süreçlerini olumsuz yönde etkilediğini ve insanları incittiğini ifade eder. Buradaki asıl amacının nasıl misyonerlik yapılmalı veya yapılmamalı meselesini ele almak değil insanların hislerinin, inançlarının ve tecrübelerinin nasıl ortaya konabileceği olduğuna işaret eder.[1161]

Smart, Saussaye ve onun halefi olan bilim adamlarının fenomenoloji ve teoloji arasına metodolojik bir çizgi çekmesine rağmen Leeuw'ün bu iki araştırma türünün özellikle Avrupa bağlamında dayanışma içinde olduğuna inandığını dile getirir. Bu doğrultuda hala pek çok yerde Teoloji ile Dini Araştırmalar ilişkisinin nasıllığı konusunda tartışmaların mevcut olduğuna dikkat çeken Smart, din adamı yetiştiren okullarda dünya dinleri eğitimine yer verilmesini ve geniş toplumlarla ilgili yapılan araştırmaların dar kalıplara sokulmamasını tavsiye eder. Bu noktada Din Fenomenolojisi'nin, teologun veya ilahiyat öğrencisinin kendi dinine yönelik tarafgirliğine karşı din araştırmacısının tarafsız yaklaşımını ifade edici bir kavram olarak kullanıldığını söyler. Dolayısıyla, bir başkasının Hıristiyanlık veya herhangi bir dinle ilgili yorumuyla objektif din araştırmalarının arasını ayırmanın önemine dikkat çeken Smart, araştırmacının diğer insanların inançlarını kendi yorumunu katmadan doğru bir şekilde anlayabilmesi için *epoche* (paranteze alma) ve *empati* yöntemlerini uygulamasının zorunlu olduğunu vurgular. [1162]

Kişinin yaşamındaki fenomenlere müdahalenin varoluşsal bir durum olduğunu ifade eden Leeuw, din araştırmacısının kendisinden farklı kategorilere ve formlara sahip olanların inançlarını anlayabilmek için sempatiye hazır olmasını ön şart olarak görür. Smart, Leeuw'ün dini fenomenlere müdahale sürecine bilgi teorisini yansıttığını ve doğa bilimleriyle kültürel veya beşeri bilimleri birbirinden ayırdığını belirtir. Çünkü birincisi olayları/olguları araştırmayı ve açıklamayı içerirken ikincisi onları anlamayı içerdiği için Leeuw, özellikle *verstehen* (anlama) kavramı üzerinde durur. Smart ise, kullanmayı teklif ettiği *"bilgili empati*" yöntemi aracılığıyla gerçek bir anlamaya ulaşmayı hedeflediğini belirtir. [1163]

[1161] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.20-21.
[1162] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xii.
[1163] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xıv.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin anlamı ve görevi üzerine düşünceleri kendi dilinden şu şekilde özetlenebilir: "*Bazen fenomenolojik metot, inananın bakış açısına odaklanan ve inananın bakış açısıyla dini durumları anlamayı hedefleyen bir yöntem olarak tanımlanır. Bazen fenomenoloji terimi, varlığa yönelik özel bir felsefi bakış açısı sunan stenografi*[1164] *anlamı taşır. Bazen de fenomenoloji, dini fenomenlerin tiplerine göre sınıflandırılmasını ifade eden tipolojik bir inceleme tarzını ifade eder. Kristensen inananın daima haklı olduğunu söyler. Bu söz, inananın inancı hakkında iyi veya kötü, doğru veya yanlış, çılgın veya sıkıcı şeklinde düşüncelere sahip olsam da insanın durumunu tasvir eden bir fenomenolog olarak inanan için inancının ifade ettiği anlamı ortaya koymayı denememem gerektiğine işaret eder. Değerlendirmede aceleci davranmak pek çok hataya yol açar: Biz diğer halkların bizim inandığımız gibi inandığını, kendimizin hakikate sahip ve bunun mantıklı olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla başkaları da kendi hakikatlerinin mantıklı olduğunu düşünecektir ve biz onların bizim inancımıza gerçekten inanmadıklarına karar verdiğimizde kolaylıkla onların hakikatinin mantıklı olmadığını düşünürüz. Biz böylece hataya düşmüş oluruz, genellikle böyle davranırız veya onları hakir görürüz. Yabancılara yönelik yanlış davranış tarzlarının kökeninde empati'den ve fenomenolojiden yoksunluk yatar.*[1165]

"Din Fenomenolojisi'nin kendisi dini öneme sahip midir?" şeklinde bir soru ortaya atan Smart, global ve kültürlerarası bir girişim haline dönüştürülmesi gerektiğini ileri sürdüğü Dini Araştırmalar'ın bir çeşit dine dönüşme tehlikesinin sürekli olarak mevcut olduğuna dikkat çeker. Bu noktada araştırmacıların sahip olması gereken tavrı *"sıcak (canlı) tarafsızlık"* (warm dispassion) olarak nitelendirir. Dolayısıyla Smart, "anlama" ve "yorum" arasındaki farkın iyice belirlenmesi gerektiğini dile getirmekle beraber Din Fenomenolojisi'nde dinle bağlantılı yöntemlerin mevcut olduğuna işaret eder. Bu yöntemlerin birincisi; eğer belli bir din formu, örneğin; Theravada Budizmi hakkında iyi bir film yapılmak veya iyi bir kitap yazılmak isteniyorsa, bunu gerçekleştiren kişinin bu din formunu mecazi bir aynada yansıtmasıdır. Eğer bu din formu belli bir güce, çağrıya, derinliğe ve manevi güce sahipse bütün bunlar söz konusu ayna içinde gözlenebilir. Dolayısıyla bir inancın çağrısına bir vaiz kadar bir aynanın aracılık edebileceğini düşünen Smart, çeşitli aynalar sunan Dini Araştırmalar'ın bazı dinler tarafından sevilmediğini ileri sürer. İkinci yöntem; Leeuw'ün işaret ettiği bir fenomenoloji

[1164] Söylenen sözleri söylendiği kadar çabuk yazmaya elverişli, kısa ve yalın işaretlerden oluşan yazı yöntemidir. Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, C.II, s.2031.
[1165] Smart, *Beyond Ideology*, s.46-47.

projesine doğrudan atıfta bulunur ve insanın dini düşünce yapısını yansıtmayı ümit eden ve din formlarına ayna tutan bir fenomenolojiyi ifade eder. Bu ayna dünyaya yönelik genel anlamda dini tarzda bir bakış yöntemi sunar.[1166]

"Eğer biz dini ritüelleri, mistisizmi, inancı, tanrıları terk edersek, yaşamımızın üzerinde neler etkili olacaktır?" sorusunu soran Smart, ayrıntılı ve anlaşılabilir şekilde dini bilincin ortaya konulmasının seküler yaşam şekillerine yönelik bir meydan okuyuş olduğunu ifade eder. Bu tarz örneklerin seküler nitelik taşıyan modern Ulusalcılık gibi yaklaşımlarda bulunabileceğini düşünen Smart, bu durumun önemli bir gözlem olduğunu ve dinin sınırlarını genişlettiğini ileri sürer. Dolayısıyla bunun Din Fenomenolojisi'ndeki dini bir yöntem olduğunu dile getiren Smart, dini ciddi bir şekilde ele almaksızın yapısal din teorisi üzerinde emek sarfetmenin tuhaf olacağını iddia eder. [1167]

Dini ve seküler dünya görüşlerini hassas bir şekilde anlamanın dünyada barışçıl bir şekilde yaşamaya mükemmel bir hazırlık olduğunu düşünen Smart, bu tarz yöntemlerin toplumları daha ileriye taşıyacağını ifade eder. Dolayısıyla insanın düşüncelerinin, tecrübelerinin ve sembollerinin arasında içsel ve dışsal bir yolculuk ve araştırma yapma isteğinin lüks olmadığını belirterek, bunun heyecan verici bir araştırma olduğunu ve bu yolculuk sayesinde keşfedilmeyi bekleyen pek çok değerli şeyin bulunabileceğini vurgular. Bu tarz yolculuğun her bireyin kişisel eğitiminin pir parçası olması gerektiğini düşünen Smart, bu doğrultuda hareket edecek herkese *"İyi Yolculuklar!"* temennisinde bulunur.[1168]

II. N. Smart'a Göre Din Fenomenolojisinin Başlıca Özellikleri

İkinci bölümde ortaya konulan Smart'ın Dini Araştırmalar anlayışının genel özellikleri onun Din Fenomenolojisi anlayışına da yansır. Bu doğrultuda Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin bilimsel olduğu, teolojiyi incelenmesi gereken bir fenomen olarak ele aldığı, disiplinlerarası (çok metotlu), kültürlerarası ve açık uçlu bir inceleme alanına sahip olduğu söylenebilir. Smart, söz konusu bu özellikler içerisinde özellikle Din Fenomenolojisi'nin kültürlerarası olması gerektiğine vurgu yapar.

Din Fenomenolojisi'nin teori ve morfolojisinin genellikle İngilizce, Fransızca, Almanca ve İtalyanca gibi Avrupa dilleri bağlamında ortaya çıktığını ifade eden Smart, bu durumun Saussaye, Eliade, Parrinder, Heiler ve Bianchi gibi din bilimcilerinin

[1166] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xviii.
[1167] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xviii-xix.
[1168] Smart, *Worldviews*, s.178; *Religious Studies and the Comparative Perspective*, s.8; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.226.

çalışmalarında açıkça görülebileceğine dikkat çeker. Avrupa geleneğinden olmayan diğer dillerden *şaman, totem, tabu, yoga* ve *karma* gibi kavramların İngilizce'ye girmesini önemseyen Smart, bu tarz önemli kavramların kullanımının çoğalması gerektiğini ve kültürlerarası karşılaştırmalarda önemli bir fonksiyon gördüğünü düşünür.[1169]

Din Fenomenolojisi çalışmalarında İngilizce'nin egemen oluşunun tesadüf olmadığını söyleyen Smart, bunun nedenini "kolonicilik" ve "eşit olmayan kültürel güç ilişkileri" olarak tespit eder. Diğer bir neden olarak ise Amerikalı ve İngiliz bilim adamlarının Din Fenomenolojisi'nin gelişmesinde önemli bir rol oynamalarını kabul eder. İngilizce'nin global bir dil haline geldiğini ve böylesi incelemeler için uygun bir araç olduğunu düşünen Smart, yine de daha ileri düzeyde karşılaştırmalı çalışmalar yapmak amacıyla kültürlerarası kavramlara yer vermemek için geçerli bir neden olmadığını ifade eder. Bu doğrultuda *bhakti* (içten bağlılık), *dhyana* (meditasyon) ve *li* (doğru davranış) gibi pek çok kavramı fenomenolojik çalışmalarda kullanmayı teklif eder. Çünkü kimi zaman diğer dillerde bazı farklılıkların ve ayrıntıların ingilizce'ye kıyasla daha açık ve zengin bir şekilde ortaya konulduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Smart, bu yaklaşımın dinlere sadece teistik veya politeistik bir sistem olarak bakmak yerine *Nirvana* inancını da kapsayacağını düşünür.[1170]

Smart, Din Fenomenolojisi'nin kültürlerarası bir temele dayanması iddiasının iki şeyi ihtiva ettiğini söyler. Bunlardan birincisi; Din Fenomenolojisi'nin elde ettiği bulguları kültürlerarası bir terminoloji ve duyarlılıkla ele almasıdır. İkincisi; örnek olarak bir dinin önceliği veya üstünlüğünün kabul edilmemesidir. Bu noktada *bilgili empati'*nin önemine dikkat çeken Smart, bir batılının, İskoçun, erkeğin, Episkopalyanın veya Budistin diğer kültürel tavırlara iştirak etmeye yardımcı bir duyarlılığı ortaya koymada yaratıcı bir rol oynadığına işaret eder. Ayrıca, kültürlerarası bir yaklaşımın benimsendiği fenomenolojik çalışmalarda kültürlerin sahip olduğu sınırların belirtilmesinin gerekli olduğunu düşünür.[1171]

Bu noktada daha önce bahsedilenlerin dışında Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin başlıca özellikleri düşünselliği, değer yargısızlığı ve anlamaya odaklanması çerçevesinde ele alınabilir.

[1169] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.3.
[1170] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.3-4.
[1171] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.4.

A. Düşünsel Olması

Din Fenomenolojisi için felsefenin önemine dikkat çeken Smart, Din Felsefesi yerine daha geniş bir anlam ifade edecek şekilde "dünya görüşleri felsefesi" tabirini kullanır.[1172] Smart, özellikle Din Fenomenolojisi çalışmalarında ortaya koymaya çalıştığı tarafsızlığın ve empatik tarzın kuvvetlendirilmesini sağlamak için dünya görüşleri felsefesinden istifade etmenin önemli olduğunu düşünür. Bu doğrultuda dünya görüşü felsefesinin araştırma ve tartışmalarının katkısını dört maddede şu şekilde ortaya koyar:

a. İnsanın doğası ve kaderi konusunda önemli görüşler ortaya koyarak, insanın evrende bilinçli bir şekilde yaşamasına yardım eder ve dünya görüşleri arasında hoşgörünün veya karşılıklı iyi niyetin gelişmesine imkan sağlar.
b. Dünya tarihinde dinlerin ve ideolojilerin de yer alması gerektiğini şiddetle destekler. Yani, evrenin kaderini tayin edecek bir tür insan odaklı tarihin meydana getirilmesine olan ihtiyaca dikkat çekerek bu doğrultuda hareket eder.[1173]
c. İnsanların inanç sistemlerinin hem teorik hem de pratik örgüsünü epistemoloji ve teslimiyet arasındaki farka işaret eden bir yöntem aracılığıyla ortaya koyarak, dünya görüşlerinin çoğulculuğuna imkan sağlayan bir tür liberalliğe hizmet eder. [1174]
d. İnsanın inanç ve eylemlerinin sembolik karakterini yansıtan mitlerin analiziyle ilgilenerek, günlük yaşamın sembolik fenomenolojisini anlamada önemli bir fonksiyon görür. Bu doğrultuda dini inanç ve eylemlerle birlikte bir bütün olarak insanın sembolik yaşamıyla ilgilenerek Din Fenomenolojisi'ne bir zemin hazırlar. [1175]

Din Fenomenolojisi'ne katkı sunan Din Felsefesi'nin kesinlikle analitik olması gerektiğini düşünen Smart, onun dini kavramların doğasını, mantığını ve farklı alanlardaki kavramlarla ilişkisini dikkatli bir şekilde analiz etmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle onun temel hedefinin dini dilin yeniden yapılandırılması olduğunu belirten Smart, son zamanlarda yapılan dini dil analizlerinin kısmen apolojik bir doğaya sahip olduğunu, ya Hıristiyanlık veya diğer dinler gibi bir dinin lehinde ya da ateist bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyerek bu tavırları eleştirir.[1176]

[1172] Smart, "The Philosophy of Worldviews…", s.74.
[1173] Smart, "The Philosophy of Worldviews…", s.84.
[1174] Smart, "The Philosophy of Worldviews…", s.84-85.
[1175] Smart, "The Philosophy of Worldviews…", s.85.
[1176] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.201-202.

Din Felsefesi'nin dindar insanın düşündüğü ve yaptığı şeyle ilgilenmesi gerektiğini düşünen Smart,[1177] felsefeyi bir aynaya benzetir. Felsefe aynasının yardımıyla, inanan tarafından kullanılan kavramların bağlantılarının ve şekillerinin ortaya konulabileceğini ve onların doğasının açık bir şekilde kavranabileceğini ifade eder. Batı kaynaklı olduğunu söylediği Din Felsefesi'nin temel varsayımlarının Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi temalar tarafından şekillendirildiğini belirten Smart, bunun nedeninin Batı kültürünün Yahudi-Hıristiyan geleneği ve kavramları tarafından şekillendirilmesi olduğunu dile getirir. Dinin daha geniş ve derin olduğunu düşünen Smart, sadece içinde bulunduğu kültürün kavramlarıyla ilgilenmenin felsefecilerin temel hastalığı olduğunu belirterek çağdaş Batı dışındaki kavramların da alana dahil edilmesi gerektiğini savunur ve bu doğrultuda hareket eder.[1178] Bu nedenle Din Felsefesi'nin örneklerini özellikle karşılaştırmalı din incelemesinden seçmesinin ve bunu gerçekleştiren felsefecinin de son derece tarafsız hareket etmesinin bir gereklilik olduğunu ifade eder.[1179]

Kuruvachira'nın Smart ile yaptığı röportajda ona sorduğu soru ve aldığı cevap Smart'ın fenomenolojik çalışmalarının düşünsel yönünü en iyi şekilde ortaya koyar. Kuruvachira Smart'a şu soruyu yöneltir: *"Bana öyle görünüyor ki, İngilizce konuşulmayan ülkelerde ve çevrelerde, özellikle Avrupa'da, sizi çağdaş dönemin en başarılı din fenomenloglarından birisi olarak kabul etmelerine rağmen din felsefecisi olarak görmeyenler var. Siz kendinizi bir felsefeci olarak görüyor musunuz?"* Bu soruya Smart'ın cevabı şöyledir:*"Evet. Çünkü ben zaman zaman felsefeyle ilgili çalışmalar yaptım ve yapmaya devam ettim. Ben felsefeyi yaptığım şeyin bir parçası olarak görürüm. Bu doğrultuda 1967'de Lancaster'a gittiğimden beri İngiltere'de yeni bir alan olan Dini Araştırmalar Merkezi'nin kurulmasına öncülük ettim ve kendimi buna adadım."*[1180] Buradan anlaşılacağı üzere Smart'a göre Din Felsefesi kendi metodolojisinde yer alması gereken şeylerden bir tanesidir.[1181]

Din Fenomenolojisi'nde hakikat araştırmasına yer vermesinden dolayı metodolojisinin fenomenolojiden felsefeye geçiş özelliği taşıdığı veya fenomenolojiyi felsefeye dönüştürdüğü şeklindeki eleştiriye karşılık Smart, batılı din bilimcilerin *bilgili empati* yöntemini kullanmaktan yoksun oldukları için Hinduizm ve Budizm gibi dinleri

[1177] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.viii.
[1178] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.vii.
[1179] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.4; *Reasons and Faiths*, s.4; *World Religions: A Dialogue*, s.11.
[1180] Kuruvachira, "A Conversation with Ninian Smart", s.283.
[1181] Kuruvachira, "A Conversation with Ninian Smart", s.282.

yanlış anladıklarını ve yanlış yorumladıklarını ifade eder. Bu din bilimcilerinin bir kısmının yaptıkları çalışmaların söz konusu dinleri anlamada/yorumlamada fena olmasa da bu tarzın kullanışsızlığını, *"Basketbolu inceleyerek balık tutmayı anlayamazsınız."* sözüyle açıklamaya çalışır. Dolayısıyla o, dinleri incelemede hakikat araştırmasının zorunlu ve önemli bir basamak olduğunu ileri sürer. Bu doğrultuda, günümüzde özellikle Hıristiyan, Yahudi, İslam ve Hint teolojisiyle yoğrulan insanların diğer insanları anlamak için onların geleneklerine ait teoloji ve doktrinleri anlamalarının zorunlu olduğuna işaret eder. Bu nedenle Din Fenomenolojisi'nin dini gelenekleri doğruluk yanlışlık testine tabi tutan bir girişim olmadığını dile getirerek, onun genel özelliğini, dinleri çeşitli boyutları aracılığıyla anlamak olarak tarif eder.[1182]

Hakikat araştırmasına Din Fenomenolojisi'nde temas edilmesi gerektiğini düşünen Smart, her şeye rağmen felsefe ve teolojinin odaklandığı hakikat araştırmasının Din Fenomenolojisi'ndeki yerinin çok fazla büyütülmemesi gerektiğine işaret eder. Bu doğrultuda din araştırmacılarına *dinin hakikati* ile *dine ilişkin hakikati* incelemek arasındaki farkın bilincinde olarak hareket etmelerini tavsiye eder.[1183]

B. Değer Yargısız Olması

Smart, "değer yargısız" (value-free) kavramıyla, din fenomenoloğunun fenomenolojik incelemelerinde önyargılarını, fikirlerini ve teorilerini terk ederek mümkün olduğu kadar objektif olması gerektiğine işaret eder. Bir başka ifadeyle Smart, fenomenolojik tasvirin "değer yargısız" olması gerektiğini vurgular.[1184] Genellikle istenilmesine rağmen mükemmel bir objektifliğe veya değer yargısızlığa ulaşmanın mümkün olmadığının ileri sürüldüğünü belirten Smart, dünyanın ve insanın sırları karşısında pek çok teorinin hüsrana uğradığını dolayısıyla bu noktada objektifliğin iki açıdan önem kazandığını ifade eder. Birincisi; objektiflik sayesinde araştırmacı, incelediği konuya önyargılarından bağımsız bir şekilde ve hayal gücünü işe koşarak ortaya koyduğu yeni sorular bağlamında yaklaşmayı başarabilir. İkincisi; objektiflik sayesinde araştırmacı en gözde görüşlerinin bir anlamda ölüm imkanını kabul eder. Objektiflik kavramının hem doğa bilimlerinde hem de insani bilimlerde kullanıldığını belirten Smart, bu kavramın genellikle hisleri veya *empati*'yi ihtiva etmemesine rağmen insani bilimlerde kullanıldığı durumlarda *empati* kavramının önemli bir hal aldığını

[1182] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.295.
[1183] Smart, "The Exploration of Religion and Education", s.223.
[1184] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.28.

belirtir. Bu durumun önemini ifade etmek için Amerikan yerli atasözü olan *"Bir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla yargılama."* ifadesini *""Bir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla tanımlama."* şeklinde uyarlayarak kullanır. Din Fenomenolojisi'nin bir dereceye kadar değerler dünyasına girmek zorunda olduğunu ve bu şekilde "değer yargısız" olması gerektiğini düşünen Smart, bu durumun Kristensen ve Leeuw tarafından tatbik edilen fenomenolojik metodun bir parçası olduğunu ifade eder.[1185]

Fenomenolojik tasvirdeki değer yargısızlığın güçlü bir tipolojiyi dışladığını ve bazı karşılaştırmalı din araştırmalarının bu tavırdan oldukça uzak olduğunu ifade eden Smart, değer yargısızlıktan uzak olan karşılaştırmalı din araştırmalarını üç açıdan değerlendirir. Birincisi; karşılaştırmalı din araştırmalarının bir kısmının teolojik karaktere sahip olmasıdır.[1186] Örneğin; Rober Charles Zeahner'in (1913-1974) *At Sundry Times-1958* (Çeşitli Zamanlarda), George Appleton'un (1902-1993) *On the Eightfold Path-1961* (Sekiz Dilimli Yol Üzerine) ve Raymond Hammer'ın (1920-1994) *Japan's Religious Ferment-1962* (Japonya'nın Dini Mayası) adlı eserini buna örnek olarak verir. Bu eserlerin pek çok materyal içermesine rağmen özellikle Hıristiyan bakış açısına sahip olduğunu belirten Smart, benzer şekilde Sarvepalli Radhakrishnan'ın (1888-1975) çalışmalarında Hıristiyanlığı Hinduizm bakış açısıyla ele aldığını ifade eder. İkincisi; teolojinin sonuçlarının misyonerlik amacıyla misyolojinin amacında ve taktiklerinde kullanılmasıdır. Üçüncüsü; son zamanlarda moda haline gelen dinler arası diyalog girişiminde, iştirakçilerin uzlaşmacı bir şekilde kendi argümanlarının imkanını ortaya koyma veya açıklama gayretlerinin bir tür çok merkezli teoloji olarak kabul edilmesidir. Bu üç türün esasında teolojik olduğunu belirten Smart, bu çalışmaların bilimsellik ve deskriptiflikten uzak olduğunu dolayısıyla "değer yargısız" olmadığını ifade eder. Ancak bir şemsiye misali bu türleri bünyesinde himaye eden karşılaştırmalı din araştırmalarının kısmen teolojiyle ilgilenmesine rağmen bir teoloji olmadığını dile getirir.[1187]

Dini Araştırmalar'da değer yargısızlıktan uzak yaklaşımların hakim olduğunu düşünen Smart, bu yaklaşımları şu şekilde değerlendirir:

a. Smart, Dini Araştırmalar içerisinde değer yargısız tavırdan uzak ilk yaklaşımı *"yapılandırmacı gelenekselcilik"* olarak isimlendirir. Yani, araştırmaların söz konusu gelenek açısından genellikle Hıristiyanlık ve özellikle Luthercilik veya

[1185] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.211.
[1186] Smart, "What is Comparative Religion", s.176.
[1187] Smart, "What is Comparative Religion", s.177.

Katoliklik gibi inançların bakış açısıyla ortaya konulduğu yaklaşımdır. Bu yaklaşımda, kutsal metinlerin incelenmesi ve yorumlanması, doktrinlerin sistematik olarak araştırılması suretiyle manevi ve entelektüel bir hakikat olarak geleneğin yapılandırmacı bir sunumu söz konusudur. Bu yaklaşım tasvir etmekten daha çok açıklamaya odaklanır.[1188]

b. İkinci yaklaşımı *"çoğulcu teoloji*" olarak isimlendirir. Bu yaklaşımda, Dini Araştırmalar'ın öncelikle felsefi teolojiyle ilgili konuları ele alması gerektiğine dair bir tavır hakimdir. Yani bu, Dinler Tarihi'nden beslenerek ve kapsayıcı kavramlar kullanarak Tanrı'nın varlığı ve doğasıyla ilgili tartışmaları konu edinmeyi ifade eder. Bu yaklaşımın ayırıcı özelliği, dinle ilgili hakikat tartışmalarından ziyade dindeki hakikat tartışmalarına odaklanmasıdır.

c. Üçüncü yaklaşımı *"teolojik pozitivizm"* olarak isimlendirir. Bu yaklaşımda teoloğun temel görevi, inanç içeriğinin doğruluk değerlendirmesinden bağımsız bir şekilde inanç tarihini keşfetmek ve tasvir etmektir. Bu yaklaşımda, Hıristiyanlık veya diğer dinlerin boyutlarının ve periyotlarının özel bir öneme sahip olduğuna işaret eden gizli gündem imalarının mevcut olduğunu ifade eder.[1189]

d. Dini gelenekler arasındaki temas ve görüşmelerin modern dönemde geçmişe nazaran daha zengin ve açık bir şekilde tezahür ettiğini belirten Smart, bu doğrultuda inançlar ve anlayışlar arasındaki bir nevi değiş tokuşa diyalog isminin verildiğini ifade eder. Diyaloğun basit bir şekilde bilgiyi değiş tokuş etme metodu ve tarihi araştırma için bir araç olarak kabul edilebileceğini belirten Smart, daha yaratıcı bir açıdan diyaloğun "çoğulcu teoloji"nin özel bir biçimi olarak görülebileceğini ileri sürerek, bu yaklaşımı *"yapılandırmacı diyalog"* olarak isimlendirir.[1190]

Smart, değer yargısızlıktan uzak olan bu dört yaklaşımın veya teoloji modelinin farklı açılardan eleştiriye açık olduğuna işaret eder. Öncelikle teoloji kavramının batılı bir kavram olduğunu belirten Smart, bu kavramın bütün dini gelenekler için uygun bir kavram olmadığını belirterek Budizm için "Budoloji" kavramını kullanma önerisini yineler. Dahası çoğulculuğa ve pozitivizme karşı bütün geleneklerde Batı geleneğinde olduğu kadar ılımlı bir yaklaşımın mevcut olmadığını belirten Smart, bu yaklaşımların

[1188] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.207-208.
[1189] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.208.
[1190] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.209.

ortaya çıkardığı kavramlarla dini geleneklerin araştırılmasının kaçınılmaz görülmesine yönelik olumsuz bir tavır sergiler. Ancak araştırma yönü itibarıyla her dinin kendine has bir özelliğe sahip olduğuna işaret eden Smart, örneğin Budizm'in Yahudilik ve Hıristiyanlık kadar tarihi olmadığını, İslam'ın erken dönem olaylarının tarihi açıdan Yahudilik ve Hıristiyanlığın erken dönem olaylarına göre daha az şüpheli olduğunu ifade eder.[1191]

Smart, bahsettiği yaklaşımlarda bazı bilimsel ve eleştirel yöntemler kullanılmasına rağmen bu yaklaşımların temel varsayımlarının felsefi ve teolojik bir doğaya sahip olmaları nedeniyle tasvirci ve bilimsel değil ancak açıklayıcı/yorumlayıcı olduklarını ve bir dünya görüşü veya inanç yanlısı davrandıklarını ifade eder.[1192]

Dini Araştırmalar içerisindeki değer yargısızlıktan uzak yaklaşımları eleştirerek, çalışmalarını değer yargısız bir fenomenoloji yardımıyla ortaya koymaya çalışan Smart, değer yargısız tasvirlerin araştırmacıdan bazı nitelikleri talep ettiğini dile getirir. Ona göre araştırmacı, dinin objektif tasvirini engelleyen seküler organizasyonlardan bağımsız bir şekilde hareket etmeli ve niyetini, tarafsızlığını ortaya koyarak bütün dini ve din karşıtı ilgilerini tasvirlerine karıştırmamalıdır.[1193]

Smart, fenomenolojik çalışmalarını değer yargısız bir şekilde ortaya koymayı amaçlasa da bu durumun bir ideal olduğunun farkındadır. Çünkü o, Din Fenomenolojisi'nin bir dereceye kadar değerler dünyasına girmek zorunda olduğu için nispeten değer yargısız olacağını zımnen kabul etmektedir.[1194]

C. Anlamaya Önem Vermesi

Günümüzde bütün dinlerin diyalog halinde olduğunu ve son yüzyıl içerisinde dünyanın dini durumuyla ilgili ciddi bir değişimin olmadığını, dolayısıyla dinlerin birbirlerini anlamak için gerçek bir pozisyona sahip olduklarını dile getiren Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin en önemli özelliklerinden birisi de anlamaya verdiği önemdir.[1195] Nitekim Smart çalışmalarında özellikle kavramsal açıklığa ve fenomenolojik anlamaya önem verdiği için onun bu özelliğine işaret eden Wiebe, onun bir kısım makalelerine yer verdiği ve editörlüğünü yaptığı kitaba *Concept and Empathy* (Kavram ve Empati) adını

[1191] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.208-209.
[1192] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.209.
[1193] Smart, "Scientific Phenomenology and Wilfed Cantwell Smith's Misgivings", *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies,* Ed. Frank Whaling, Edinburgh, 1984, s.266.
[1194] Kuruvachira, *Religious Experience,* s.28-29.
[1195] Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s.671.

vermiştir.[1196] Bir kişinin inancını anlamak için dininin müntesibi olmanın şart olmadığını düşünen Smart, bu görüşün aksinin iddia edilmesini eleştirir. Dolayısıyla, *"İncelenen dinin müntesibi olmadan söz konusu din gerçekten anlaşılamaz."* görüşünün kendisi için ikna edici bir varsayım olmadığını belirtir ve bunun nedenlerini şu şekilde sıralar:

Birincisi; Budizm veya diğer dinlerle ilgili en iyi bazı çalışmaların bu dinin mensubu olmayanlar tarafından ortaya konulmuş olmasıdır. Çünkü bir başka dini geleneğin kültürüyle yoğrulmuş bir insan tarafından başka bir dinin anlamının kapsamlı bir şekilde ortaya konulması çok etkileyici bir faaliyettir.

İkincisi; bu tür bir varsayımın dinin incelenmesiyle de ilgilenen Antropoloji tarafından çok ciddiye alınmamasıdır.[1197]

Üçüncüsü; anlama kavramının derece açısından ele alınması nedeniyle az veya çok derin veya yüzeysel olarak kategorize edilebilir olmasıdır. Dolayısıyla bir dini geleneği anlama çabasına ya hep ya hiç mantığıyla yaklaşılması yanlıştır.

Dördüncüsü; Evanjelik Hıristiyan İrlandalı Katoliği kolaylıkla anlayabilir mi? sorusunu yönelten Smart, genellikle yakınlığın kendisinin yabancılaşmaya neden olabileceğini ileri sürerek, dinen yabancı olanların dinen yakın olanlara göre daha anlaşılabilir olabileceğini ifade eder.

Beşincisi; dine mensubiyetin anlamanın ön koşulu olarak sunulmasının politik bir kaynağa sahip olmasıdır. Çünkü bu varsayım özellikle eğitim alanında planlı bir şekilde Hıristiyanlığı desteklemeyi amaçlayan yeni ve oldukça nazik bir formdur.[1198] Bu form yerine, dini eğitimin bütün anlayışların üzerinde bir konuma ve zengin bir çeşitliğe sahip olması gerekir.[1199]

Modern dönemde, geniş ölçüde batılı kolonizm ve hakimiyeti karşısında kimlik ve gelenek tartışmalarının arttığını düşünen Smart, modern felsefenin kapsamlı bir bilgi ve kimlik anlayışını geliştirecek bir dünya görüşü ortaya koymayı kendi vazifesi olarak kabul etmediğini dile getirir. Bu nedenle, dünyada insanların barışcıl bir ortamda yaşamalarına yardımcı olabileceğini düşündüğü *epoche* yönteminin inşa edilmesine duyulan ihtiyacı vurgulayarak, insanların birbirlerini daha iyi anlayabilmeleri için birbirleri için zıt veya çelişik özellik taşıyan düşüncelerin üstesinden gelinmesi gereken

[1196] Wiebe, Introduction, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* New York: University Press, New York-1986, s.2.
[1197] Smart, "The Exploration of Religion and Education", s.223-224.
[1198] Smart, "The Exploration of Religion and Education", s.224.
[1199] Smart, "The Exploration of Religion and Education", s.229.

bir görev olduğunu ileri sürer.[1200] Bu doğrultuda insanların birbirlerini daha iyi anlayabilmeleri adına gerçekleştirilmesi gerekenleri şu şekilde sıralar:

a. Bizim, bizlere rehberlik edecek bir mite ihtiyacımız var. Bu mit, modern zamanları da ihtiva eden bir dünya tarihi olmalıdır. Dünya tarihi, bir taraftan insanlık tarihini bir bütünlük içerisinde ve kapsayıcı bir yöntemle anlatırken, diğer taraftan farklı kültürlere sahip insanların birbirlerinin geçmişlerini anlamlı bir şekilde paylaşmalarını ve atalarını tanımalarını sağlayacak yöntemleri ihtiva etmelidir.
b. Bizim, homojen bir globallikten sakınmamız gerekir. Kültürel ve entellektüel nedenlerden dolayı farklılıklar korunmalıdır. İnsanlar geçmişlerinin farkındadır ve bu şekilde kendilerini bir anlamda kendi evlerinde hissederler. Dolayısıyla bazı global amaçlar uğruna farklı kültürler yok edilmemelidir. Farklılık o kadar önemlidir ki, kültürlerarası eleştiri ve değerlendirme araçlarını koruyarak dünyanın farklılıklara açık bir globallikte kalmasına olanak sağlar.
c. Bizim, global medeniyetin farklı parçalarına bütünlüğe katkı sağlayacak şekilde anlamlı bir rol verecek entelektüel bir teoriye ihtiyacımız var. Bu parçalar arasındaki ilişki zorlayarak değil diyalog yoluyla gerçekleştirilmeli ve dünya görüşleri arasındaki ihtilaflar bu bağlamda ele alınmalıdır. Birbirlerine zıt vahiylere dayandıkları için en keskin problemler genellikle dinlere aittir. Bu nedenle din veya dünya görüşleri araştırması, dünya görüşleri arasında devam eden tartışma sürecinde hayati bir öneme sahiptir.[1201]
d. Bizim, dünyadaki çevresel problemler, doğal kaynaklar ve bunların eşit dağılımı konusundaki tartışmalar çerçevesinde global bir ahlaka sahip olma zorunluluğumuz vardır. Bu ahlak Afrika, Çin, Hint, Budist ve İslam gibi farklı kültürlere ait görüşlerin senteziyle teşekkül edebilir. Nitekim büyük gelenekler arasında çeşitli farklılıkların mevcudiyetine rağmen insan hakları konusunda büyük ölçüde bir konsensüs teşekkül etmeye başlamıştır.
e. Bizim, sosyal bilimlerde kullanmak amacıyla farklı kültürel ve felsefi geleneklere dayanan global bir kelime dağarcığını geliştirmeye ihtiyacımız vardır. Şu andaki terminoloji çok fazla batılı karaktere sahiptir ve bu durum kültür sınırlılığı tehlikesini beraberinde taşımaktadır.

[1200] Smart, *World Philosophies*, s.171.
[1201] Smart, *World Philosophies*, s.171-172.

f. Bizler, farklı insan kültürlerine odaklanarak genel anlamda daha fazla öz eleştirili ve diğer bakış açılarına karşı daha duyarlı bir konuma ulaşabiliriz. Özellikle kültürlerarası araştırma, eğitim başta olmak üzere pek çok amaç için oldukça uygun ve faydalıdır. Ancak, sınırlı, dini anlayışlardan korkan ve ideolojik kibre sahip pek çok güç bu araştırma tarzına dışlayıcı bir direnç gösterir.[1202]

Ayrıca Smart, dinleri daha iyi anlayabilmek ve inceleyebilmek için bazı yönlendirici metot, kural ve tavsiyelerden çoğaltılabilirliklerine işaret ederek şu şekilde söz eder:

Birincisi; bir inancı öğrenmenin en güzel yolu o inancı uygulayanlar arasında yaşamaktır. İnananın aktivitelerine katılmak için iman zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla antropologlar arasında bu durumu *"katılımcı gözlem"* olarak isimlendirenler vardır. Örneğin Katolikler hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler Evharistiya ayinine katılmalıdır. Bu ayinde çeşitli arkadaşlıklar kurulup dininin kuralları hakkında bilgi edinilebilir.

İkincisi; Müslüman veya Budist bir toplumda katılımcı gözlemci olmanın kendisi için zor veya imkansız olduğunu düşünenler kendi toplumlarındaki farklı dine mensup kişilerle iletişim kurarak onların dini hakkında bilgi edinebilir. Bu anlamda modern dünyada önemli imkanlar vardır. Çünkü dünyanın dört bir yanında farklı dinlere mensup insanlarla karşılaşmak oldukça kolaydır. Bu durumda uçakla yapılacak seyahat yerine arkadaşlıklar sayesinde kültürel seyahat yapma fırsatına ulaşılabilir.

Üçüncüsü; bir inancın veya kültürün müntesibi olan kişinin sadece bir kadın veya erkek olduğunu akıldan çıkarmamak hayati bir öneme sahiptir. Çünkü bu kişi ait olduğu dinin veya kültürün sözcüsü olmayı denese bile bir sözcü değildir. Bu kişi nadiren bir uzman olabilir. O, sadece bir müntesiptir. New Jersey'li bir Hıristiyanın bir Hintliye Katolik Hıristiyanlık'tan veya İskoçyalı bir Presbiteryenin kendi inancını bir Çinliye anlattığı düşünüldüğünde, onların Hıristiyanlık geleneğinin zenginliğini ve çoğulculuğunu kapsamlı bir şekilde anlattıkları söylenebilir mi? Dolayısıyla dinin müntesibine ihtiyatlı yaklaşmak yerine saygıyla yaklaşılmalıdır.[1203]

Dördüncüsü; anlamayı başarabilmek için sorulan soruların incelenen dini veya kültürel sistemin yapısına uygun olmasına özen gösterilmelidir. Örneğin; inançlarında

[1202] Smart, *World Philosophies*, s.172.
[1203] Smart, *Background to the Long Search*, s.12-13.

Tanrı'ya yer vermedikleri için bir Budist veya Caynist'e Tanrı'yla ilgili soru sormak uygun değildir.

Beşincisi; dinin insan yaşamında olduğundan daha fazla önemli olduğu düşünülmemelidir. İnanılan din derin doktrinlere sahip olmasına rağmen insanların gündelik ilgilerinin de olduğu unutulmamalıdır. Nitekim pek az kişi bir azizdir.[1204]

Altıncısı; dini anlamak için dini sanatla ilgilenmek önemlidir. Dini sanat iki seviyede ele alınmalıdır. İlk seviye, galerilerde ve abartılı kitaplarda görülebilen ve inancın özlerine nüfuz edebilen büyük sanattır. İkinci seviye, örneğin Roma veya Hindistan'la ilgili baskıları içeren popüler imgelerdir. Bunlar sıradan halkın oldukça dikkatini çeker ve temel sembolleri nakletmede önemli bir vazife görür. Modern dünyada bu iki seviye sanat türüyle karşılaşmak olağan bir durumdur.

Yedincisi; caddelerde para toplayan, broşür, incil veya bu türde her ne olursa olsun satan veya toplayan ve kapı zillerini çalarak propaganda yapan dindar insanlarla görüşülmelidir. Çünkü böyle insanlarla görüşerek Yehova Şahitleri, Mormonlar ve Krişnacılar gibi dini gelenekler hakkında ilk elden bilgilere ulaşılabilir.

Sekizincisi; dinler hakkında tarih kitaplarından, ansiklopedilerden ve otobiyografilerden bilgi edinmek kullanışlı bir yoldur. Ancak araştırmacı din hakkında yazılanların objektif olup olmadığı ve kitap yazarının alanında yetkin biri olup olmadığı noktasında dikkatli davranmalıdır. Bu nedenle seçilen kitabın alanında öne çıkmış oluşuna özen gösterilmelidir.

Dokuzuncusu; vaiz ile tasvir edeni her zaman için birbirinden ayırmak çok önemlidir. Çünkü birincisi inancını açıklarken/yorumlarken ikincisi söz konusu inancı tasvir eder. Bu ayrımı mutlak bir şekilde gerçekleştirmek mümkün olmasa da her zaman akılda tutulmalıdır. Böylece pek çok kafa karışıklığına ve yanlış anlamaya neden olan bir durumdan kaçınılabilir.[1205]

Onuncusu; dinlerin organik ve kendi aralarında çeşitli bağlantılar bulunan boyutlara sahip olduğu her zaman akılda tutulması gereken altın bir kuraldır. Böylece doktrinler sadece gerçeklik hakkındaki argümanlar değil ayrıca dinin tecrübi ve ritüel boyutlarını ifade etme yöntemleri kabul edilir. Örneğin; Tanrı'nın konuşması Tanrı'nın inanana esinlediği korku bağlamında ortaya çıkarken, inananın ibadeti Tanrı'ya yönelik yanıtını ifade eder.

[1204] Smart, *Background to the Long Search*, s.13.
[1205] Smart, *Background to the Long Search*, s.13-14.

Onbirincisi; *empati* yöntemini engelleyen tavırlardan sakınmanın gerekliliğiyle beraber insanların en iyi, sevebileceklerini düşündükleri şeyi keşfettikleri bir gerçektir. Bu noktada Smart, kendisinin Budizm'e yönelik sempatisine işaret ederek bu dinle ilgili önemli çalışmalara imza attığını dile getirir.

Onikincisi; Dini Araştırmalar inananın anlayışı bağlamında şekillenen gerçeklik problemini çözmeyi taahhüt etmese de, insanlığın bilgisini genişletmek ve insanlığa yeni bakış açıları kazandırmak adına önemli adımlar atabilir.[1206]

Dini eylemlerin belli bir karmaşıklığa sahip olduğunu düşünen Smart, dindarın his ve tavırlarını anlamak için dini eylemlerin arkasındaki niyetin dikkatli bir şekilde incelenmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda dini bir eylem olarak kabul edilen ibadetin, *"dışsal"* (ritüel) ve *"içsel"* (inançlar ve niyetler) olmak üzere iki yöne sahip olduğuna dikkat çeker.[1207] Bu nedenle dini bir eylemi anlayabilmek için araştırmacı onun şekillendiricisi olan niyetleri de anlamak zorundadır. Çünkü niyet, eylemin anlamında farklılıklar yaratabilir. Örneğin kilisede diz çöken birisi bu eylemiyle pek çok farklı şeye niyetlenmiş olabilir. Bir taraftan bu eylemi ibadet veya dua amacıyla yapmış diğer taraftan kutsal olmayan bir nedenle bu eylemi gerçekleştirmiş olabilir. Dolayısıyla Smart'a göre araştırmacı diz çökme eyleminin anlamını en iyi şekilde uygulayıcının niyetlerine odaklanarak gerçekleştirebilir.[1208]

Ayrıca Smart, bir eylemin dini olup olmadığına karar vermek ve bu doğrultuda tam bir anlamayı gerçekleştirebilmek için eylemin bağlamının son derece önemli olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Smart'a göre örneğin banyoda ilahi söyleyen birisinin bu eylemi dua amacıyla yaptığı söylenebilir ve bir dua eylemi olarak kabul edilebilir. Ancak bir tiyatro oyununda Evharistiya ayinininde yer alan bir kişi rolünü oynayan oyuncunun gerçek bir Evharistiya ayinine katıldığı söylenemez çünkü o bu eylemin bağlamından mahrum durumdadır.[1209]

III. N. Smart'ın Din Fenomenolojisinde Kullandığı Başlıca Yöntemler

İnsanın dini tecrübesini zengin, acayip, zaman zaman sert ve genellikle muhteşem olarak nitelendiren Smart, insanın dini yaşamında ve dini reddedişinde evrene yönelik en derin düşüncelerini ifade ettiğini düşünür.[1210] Bu doğrultuda insanın dini tecrübesinin

[1206] Smart, *Background to the Long Search*, s.14.
[1207] Smart, *The Concept of Worship*, s.5.
[1208] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.54-55; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.30.
[1209] Smart, *The Concept of Worship*, s.30; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.30.
[1210] Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s.699.

anlamını keşfetme yolculuğuna çıkan Smart, söz konusu amaca ulaşmak için çeşitli kavram ve yöntemlere başvurur. Bu başlık altında Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin temel şekillendiricileri olan *metodolojik agnostisizm, odak, anlamlı epoche* ve *bilgili empati* gibi kavram ve yöntemlerinin genel özellikleri incelenecektir.

A. Metodolojik Agnostisizm

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin en belirgin özelliğinin "agnostik tavır" olduğu söylenebilir. Çünkü din araştırmalarına ateistik veya teolojik/metafiziksel bir tavırla başlanmasına karşı çıkan Smart, bu çalışmalarda agnostik bir tutumun benimsenmesini teklif ederek, bu tavrı "metodolojik agnostisizm" olarak isimlendirir ve bununla fenomenolojik çalışmalarda metodolojik tarafsızlığa duyulan ihtiyacı vurgular.[1211] Bu doğrultuda bir taraftan ateistik tavrı benimseyen Freud ve Berger'i, diğer taraftan metafiziksel bir fenomenoloji ortaya koyduklarını iddia ettiği Otto, Wach ve Eliade gibi din fenomenologlarını eleştirir. Metodolojik ateizmin fenomenolojiyle uyumlu olmadığını düşünen Smart, Sigmund Freud'un (1856-1939) bunun en önemli örneklerinden birisi olduğunu düşünür. Nitekim Freud'un *Future of a İllusion-1927* (Bir Yanılsamanın Geleceği) adlı çalışmasında dini, bir illüzyon kabul ederek onun epistemolojik gerçekliğini inkar ettiğini ifade eder. Freud'un dini bir yanılgı, yanlış anlama veya kötü teorik değerlendirme yerine illüzyon olarak isimlendirdiğine dikkat çekerek, onun bu kategorik tavrının gerçekliğe uygun düşmediğini, dünyaya ve insan zihnine yanlış bir bakış yöntemi sunduğunu düşünür.[1212]

Amerikalı ünlü din sosyoloğu Peter Ludwig Berger'in (1929-…) görüşlerini de metodolojik ateizm kapsamında değerlendiren Smart, ona bir takım eleştiriler yöneltir. Dini bir insan ürünü olarak tanımlayan Berger'in indirgemeci bir tavır içinde olduğunu belirten Smart, *"insan ürünü"* ve *"insan gerçekliği"* kavramlarının birbirinden ayrılması gerekirken, Berger'in *numinous* duygusunu insan ürünü olarak kabul edip etmediğinin açık olmadığını, dolayısıyla onun din teorisinin birçok açıdan sınırlılığa sahip olduğunu dile getirir.[1213]

Smart, özellikle *The Science of Religion and Sociology of Knowledge-1973* (Din Bilimi ve Bilgi Sosyolojisi) adlı eserinden sonra metodolojik amaçları için, dini fenomenlerin ve dini yorumların gerçeklik iddiaları hakkında herhangi bir pozisyondan

[1211] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.158.
[1212] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.147-148.
[1213] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.78-79, 90.

sakınmak için *metodolojik agnostisizm* kavramından istifade etmiştir. Smart, Husserl'in ortaya attığı ve ondan istifade eden fenomenologların da *epoche* olarak bahsettiği kavramı, *metodolojik agnostisizm* kavramı bağlamında ortaya koymuştur. O, bu kavramı, *"Biz tanrıların varlığını ne inkar ne de kabul ederiz."*[1214] diyerek açıklamıştır.

Smart'ın *metodolojik agnostisizm* kavramı Berger'in sosyolojik bir kavram olarak ortaya koyduğu ve nihai gerçeklik/aşkının varlığını reddeden metodolojik ateizm kavramıyla zıttır. Çünkü Smart'ın *metodolojik agnostisizm* kavramı aşkın olan hakkında nötr kalarak yorumda bulunmazken, Berger'in metodolojik ateizm kavramı bir yorum ortaya koyar. Dolayısıyla Smart metodolojik ateizmin tersine, din bilimcisinin dinin aşkın odağının ontolojik durumu ile ilgili olarak agnostik bir tavır sergilemesi gerektiğini ifade ederek bu durumu *metodolojik agnostisizm* kavramıyla ortaya koyar.[1215]

Metodolojik ateizme çeşitli eleştiriler yönelten Smart'ın kullandığı *metodolojik agnostisizm* kavramı, din bilimcisinin *"incelenen dinin Tanrı'sının ne tasdik edilmesini ne de inkarını"* ifade eder. Bu nedenle din bilimcisi sürekli bir şeyleri kanıtlama peşinde olmamalı, daima agnostik olmalıdır. Bu nedenle Smart, gerçeklik sorusunun cevaplanmaması gereken değil, sorulmaması gereken bir soru olduğunu ifade eder. Bu durum Din Fenomenolojisi'nin slogan sözü haline gelen Kristensen'in *"İnanan daima haklıdır."* sözüyle de açıklanabilir. Böylece Smart'ın metodolojik agnostisizmi, ateizmi dışlamadan dini ve seküler dünya görüşlerini analiz etmesine imkan sağlamıştır. [1216]

Smart'ın ortaya koyduğu agnostik yaklaşım,*"Bütün dini fenomeler batılı ve Hıristiyan ölçütler açısından değerlendirilmelidir."* ve *"Dini fenomenleri araştırmaya seküler ve ateistik açıdan başlamalıyız."*anlayışlarını uzlaştırarak geliştirmiştir. Dini Araştırmalar'da önyargılardan kurtulmayı şart koşan Smart özellikle zihinlerde "aşkın olan"ın paranteze alınmasını fakat ihmal de edilmemesinin gerekliliğini vurgular. Aksi takdirde, din bilimcisinin araştırmasında başarısız olacağını, çünkü geçmişte yabancı kültürleri anlamaya çalışan pek çok çalışmanın söz konusu nedenlerle ciddi hatalar içerdiğini ifade eder.[1217]

Smart, metodolojik agnostisizmi uygulamayı başarmak ve dinin fenomenolojik nesnesinin doğasını tam anlamıyla ortaya koyabilmek için *"gerçek"* ve *"var olan"* kavramlarını kullanır. Bir örnek yardımıyla bu kavramları ve aralarındaki farkı şu şekilde açıklamaya çalışır: *"Farz edelim ki savaş esiri bir adam olsun ve bu adam bir*

[1214] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.53.
[1215] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.160-161.
[1216] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.159-160.
[1217] Bakay, *Phenomenology of Religion*, (erişim tarihi-07.09.2014)

organizasyon şirketi aracılığıyla bir kadınla mektup arkadaşlığına başlamış olsun. Kadın düzenli olarak ona mektup yazıyor ve bir fotoğraf gönderiyor. Adam da kadına aynı hislerle karşılık veriyor, ona aşık oluyor ve evine döner dönmez onunla buluşabilmek için yemin ediyor. Bu adamın esir kampındaki bir arkadaşı da aynı köydeki başka bir kızdan mektuplar almaya başlıyor. Bu iki adam da savaştan sonra köyü ziyaret etme ve çifte düğün yapma konusunda büyük ümit besliyor. Onlar esaretlerinin son bulmasıyla köye ulaştıklarında birinci adamın mektup arkadışının var olduğunu ancak diğer adamın mektup arkadışının var olmadığını fark ediyor. Yani o köyde iki tane değil bir tane kız var. Şimdi var olmayan kızın, arkadaşının bir mektup arkadaşına sahip olmasını kıskanan ikinci adamın bir hilesi olduğunu düşünelim. Bu noktada onların esir kampındaki tavırlarına bir göz atalım. Şüphesiz ki açık bir şekilde içerik bakımından bir dereceye kadar farklı olsa bile onların tavırları ve hayalleri birbirinden ayırt edilemez nitelikteydi. Daha sonra var olmamanın hiçe sayıcı etkisine rağmen ikinci adamın mektup arkadaşı birinci adamın mektup arkadaşı kadar gerçekti."[1218]

Bu örnek doğrultusunda Smart, bir anlamda "gerçek" kavramının fenomenolojik, "var olan" kavramının ise ontolojik bir kavram olduğunu kabul eder.[1219] Dolayısıyla dini fenomenlerin yalnızca dini inançların kavramları aracılığıyla analiz edilmesinin yanlış olduğunu düşünür. Örneğin bir toplumu tanrılarıyla beraber tasvir ederken paranteze alma prensibi aracılığıyla tanrıların ne inkar ne de tasdik edildiğini, dolayısıyla söz konusu toplumla ilgili nesneleri "gerçek olan nesneler" ve "var olan nesneler" şeklinde ayırmanın agnostik bir tavrı uygulamanın gerekliliği olduğunu ifade eder. Örneğin bu ayrım bağlamında Tanrı var olsun veya olmasın Hıristiyanlar için bir gerçektir. Burada kullanılan metodolojik agnostisizm, tasvir edilen herhangi bir inanç sistemindeki *varlık* veya başka bir deyişle *odak* hakkındaki agnostisizmdir. Dolayısıyla bu ayrım, dinin odağı hakkındaki metafiziksel veya teolojik yorumlardan kaçınmayı sağlar. Ancak bu ayrım nedeniyle var olan şeylerin gerçek değilmiş gibi ve gerçek şeylerin de var olmayan şeylermiş gibi ele alınabileceğini belirten Smart, gerçek kavramının bir ölçüde yapay, fenomenolojik ve gündelik kullanım için kısmen daha uygun bir kavram olduğunu düşünür.[1220]

[1218] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.51-52.
[1219] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.289.
[1220] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.54.

Smart'a göre metodolojik agnostisizm iki açıdan önemlidir. Birincisi; iyi argümanlara sahip olmasına rağmen bir dinin hakikatini kanıtlamak amacıyla herhangi bir delil yerine belli bir ılımlı hakikat kriterine sahip olunmasıdır. Bu durum *metodolojik agnostisizm* tarafından belli bir dinin hakikat imkanının dışlandığı anlamına gelmez. Çünkü *metodolojik agnostisizm* gelecekte belli bir dinin hakikati ispatlanıncaya kadar bütün dinlere yönelik ılmlı bir hakikat kriteriyle hareket edilmesini ifade eder. Yani bu durum, *"Belli bir din odağının var olduğu kanıtlanıncaya kadar bütün dinlerin odakları birer gerçek olarak ele alınmalıdır."* şeklinde özetlenebilir.[1221] İkincisi; metodolojik agnostisizmin birbirine rakip doktrinler arasında uygulanmasıdır. Bu doktrinlere *"Dini doktrinler doğru değildir."* doktrini de dahildir. Dolayısıyla bu yaklaşım insanlarla ilgili verilerin geniş ölçüde varsayımlar üzerine temellendirilerek tasvir edilmesine karşı çıkar. Yani veriler için önemli olan teoriler değil test sürecidir. Çünkü teoriye dayalı bir yaklaşım araştırmacıyı kısır döngüye düşürebilir.[1222]

Metodolojik agnostisizm metoduna yönelik eleştirilerin farkında olan Smart, bu eleştirilerle ilgili bir takım değerlendirmeler yapar. Bu eleştiriler ve Smart'ın değerlendirmeleri şu şekildedir:

Birincisi; Smart'ın fenomenolojik çabasının bir parçası olarak yapısal tasvirlerinde doktrin veya teori ağının tasvir edilmesine önem verdiği, dolayısıyla bu durumun verilerin teoriler bağlamında ele alınması anlamına geldiğine yönelik eleştiridir. Bu eleştirinin bir yanlış anlamadan kaynaklandığını belirten Smart, söz konusu eleştirinin yaptığı şeyin mantık seviyesinin farkında olmadığını ileri sürer. Çünkü kendi yapısal tasvirlerinin inanç, doktrin ve teori ağlarının hakikatini ve rasyonelliğini ortaya koymayı amaçlamadığını, yalnızca verilerle ilgili teori temelli olmayan tasvir temelli bir açıklama sunmayı hedeflediğini dile getirir.[1223]

İkincisi; Smart'ın metodolojik agnostisizmi uygulayarak ortaya koymayı amaçladığı herhangi bir teoriye dayanmayan saf tasvirin mümkün olmadığına yönelik eleştiridir. Smart bu eleştiriye iki cevap verir. İlk cevabında, tasvir ve teori arasında bir zıtlık olduğuna dikkat çeken Smart, bunun tasvir etme ve açıklama arasındaki farkla ilgili olduğunu ifade eder. Diğer cevabında, saf tasvirlerin mümkün olmadığı durumda bile bütün tasvirlerin aynı şekilde saf olmayan şeklinde nitelendirilemeyeceğini ifade

[1221] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.57; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.23.
[1222] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.58; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.24.
[1223] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.58.

eder. Bunu değer yargısız sosyolojinin mümkün olup olmadığı tartışmasına benzeten Smart, bir takım sosyolojilerin diğer sosyolojilerden daha fazla "değer yargısız" olduğunu belirtir. Dolayısıyla değer yargısızlığın (objektiflik) değerinin veriyi ele alırken ortaya konan sınırsız ihtiyata dayandığını ileri sürer.[1224]

Üçüncüsü; bu tür agnostik bir tavrın seküler dünyaya çok fazla değer verirken aşkınlığı ihmal ettiğine yönelik eleştiridir. Ancak Smart, insanlığın kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan ve dindar insanın inandığı herhangi bir aşkın nesnenin varlığını tartışmaktan uzak durduğunu ifade eder. Otto ve Wach gibi din bilimcilerinin aşkının gerçekliğini kabul etmekten yana tavır sergilediklerini ve onların tavırlarının din bilimcileri arasında genel bir yaklaşım haline geldiğine işaret eder.[1225]

Smart'ın metodolojik agnostisizmi tam anlamıyla başarabilmek için kullandığı temel kavram ise "odak" kavramıdır. Çünkü ona göre odak kavramı, daha çok inananın bakış açısına yönelerek gerçeklik tartışmalarını içermez. O, bu durumu şu cümlelerle izah eder: *"İnanan için odak gerçektir şayet biz onun (erkek veya dişi olsun) var olduğunu söylemek istemesek bile bunu (gerçekliğini) kabul edebiliriz."* Aynı şekilde "gerçek" ile "var olan" arasındaki farklılığı yineleyerek, gerçeğin inananın tecrübe ettiği fenomenolojik gerçeklik olduğunu söyleyerek, gerçeğin var olup olmamasının farklı bir sorun olduğunu ifade eder.[1226] Bu doğrultuda Smart, çeşitli din bilimcilerince kullanılan "güç", "iman", "aşkın", "nihai varlık", "nihai gerçeklik" veya "kutsal" gibi kavramlar yerine odak kavramını kullanmayı tercih eder. O, metodolojik anlamda kullandığı "odak" kavramını dini tecrübenin fenomenolojik nesnesi olarak tanımlar. Bu noktada Smart'ın ortaya koyduğu "odak" kavramının genel özellikleri ele alınacaktır.

B. Odak Kavramı

Smart'a göre, fenomenolojinin asıl amacı, sadece bir inancın nasıl tezahür ettiği veya nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenmek yerine insanların inançlarının özünü anlamayı sağlayacak bir bakış açısı sunmak olmalıdır.[1227] Bu doğrultuda dinin özünü veya nesnesini ortaya koymak için çeşitli fenomenologlar tarafından *güç*, *iman* ve *kutsal* gibi kavramların kullanılmasına eleştiriler yönelten Smart, bu kavramların yerine agnostik

[1224] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.58-59.
[1225] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.59.
[1226] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.9.
[1227] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.69.

yaklaşımına uygun olduğunu düşündüğü ve bütün dinlerin sahip olduğuna işaret ettiği *odak* (focus) kavramını kullanmayı teklif eder.[1228]

Dini pratiğin ve tecrübenin fenomenolojik nesnesini ifade edecek bir kavrama ihtiyaç duyulduğunu belirten Smart, bu kavramı "odak" olarak tayin eder. O, odağın kimi zaman belli bir çoğulcuğa sahip olduğuna işaret ederek, *odak* (focus) yerine onun çoğulu olan *odaklar* (foci) kavramını kullanmayı tercih eder. Ayrıca bu kavramın herhangi bir ontolojik yüke sahip olmadığını düşünür. Dindar insan için nihai aşkın olanın, var olup olmamasının önemine karşılık bu kavram bağlamında örneğin bir odak olan Vişnu'nun var olup olmamasının herhangi bir önem arz etmediğini belirtir. Ancak Vişnu'nun, Hinduizm'in Vişnuculuk mezhebine tabi olan birinin rüyalarının ve ibadetinin odağı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.[1229] Bu bağlamda Evharistiyanın odağının İsa Mesih, Hıristiyanlığın odağının Teslis, Rig Veda'nın odağının Agni, Theravada Budizmi'nin odağının Nirvana, Budist tapınak kültlerinin odağının Buda olarak kabul edilebileceğini ifade eder.[1230]

Bir odak olarak Tanrı'yı genellikle bir kültün odağı ve kendisine ibadet edilen bir özelliğe sahip kabul eden Smart, bu noktada ibadetin odağın, ibadet edenden üstün olduğu imasını taşıdığına işaret eder. Bu doğrultuda açık bir şekilde kültler ve ritüeller aracılığıyla odağın daima aşkın ve her yerde hazır ve nazır (içkin) olduğu düşüncesine ulaşılabileceğini ileri sürer.[1231] Bu nedenle bir kültün, odağın gücünün bir parçası görülmesinin anormal bir görüş olmadığını çünkü kültün odağın kendisini açığa vurduğu doğal güçlerin kültürel parçası olduğunu ifade eder. [1232]

Özellikle odağın/odakların içkin karekterine dikkat çeken Smart'a göre, bu içkinlik doğanın gücünde, imgelerde ve kültlerde bulunabilir. Ayrıca bu durum kültle ilişkili olan tarihi olaylarda da görülebilir. Hıristiyanlık'ta İsa Mesih'in yeniden dirildiği inancını ifade eden Paskalya bu bağlamda önemli bir örnektir. "İsa Mesih bugün dirildi." sözünde de İsa Mesih'in, yani odağın hazır bulunuşuna yönelik vurgu söz konusudur. Bu noktada bir taraftan odağın içkinliği ve aşkınlığı ön plana çıkarken diğer taraftan odağın mitolojik ve doktrinel inançların organik ağıyla da yakın bir bağlantısının olduğu açığa çıkar.[1233]

Smart'a göre, dini pratiğin odağı genellikle kült ve doğayla içkindir. Dolayısıyla insanın tecrübe ve pratiği üzerinde dinamik bir etkiye sahiptir. İnanan için odağın

[1228] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.5-6.
[1229] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.9.
[1230] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.67.
[1231] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.69-70.
[1232] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.70-71.
[1233] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.72-73.

gücünün gerçekliğinden bahsetmek için tam bir gerçeklik iddiası zorunlu değildir. Yapılan fenomenolojik incelemelerde odağın ve aynı zamanda inancın doktrinel ve mitolojik ağlarının paranteze alınması gerekir. [1234]

Smart, Nirvana ve Tanrı/tanrıların odak oluşunun farklılığına dikkat çeker. Ona göre, Tanrı tasvirlerinde nihai son veya nihai kurtuluş/özgürlük gibi kavramlar yer almadığı gibi, Nirvana evreni aşan bir özelliğe sahip olduğu için onun tasvirlerinde evrenin içinde veya ötesinde bir tür ilahi/nihai varlık mevcut değildir. Örneğin, Theravada Budizmi'ne göre Nirvana'nın "aşkın fakat içkin" yani evrenin bir parçası olmadığı kabul edilir. Dolayısıyla evrendeki her şey geçicidir ve var olmanın *ızdırap çekme, geçici olma* ve *gerçek değere sahip olmama* gibi üç farklı özelliğine sahiptir. Ayrıca, Nirvana'nın diğer odaklardan farklılığı *diğer taraf, en yüksek güvenlik, benzersiz ada* gibi çeşitli metaforlar aracılığıyla da ortaya konulur.[1235] Nirvana'yı odak kabul eden dinler, *"transpoliteistik ateizm"* olarak nitelendirilebilir. Bu dinlerin söz konusu özelliği, genel anlamda dinin özünün veya nesnesinin neden yanlış yorumlandığını ortaya koyar.[1236]

Odak kavramının genel özellikleriyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunan Smart ilk olarak, odak kavramının dindarın kişisel bir nesnesi olmadığını aksine kollektif yani toplumsal olduğunu söyleyerek, bu doğrultuda dinin özünü kişisel iman olarak belirleyerek bireyselleştiren Cantwell Smith'in yaklaşımını eleştirir. Herhangi birinin odak hakkında yanlış değerlendirmesi yaptığı duruma onun kişisel dindarlığı veya tecrübesi açısından değil geleneksel norm açısından bakılması gerektiğini ifade eder. Örneğin, Bakire Meryem'in Hıristiyanlığın odağı olduğu görüşünün bireysel olduğunu ve bütün Hıristiyanlık akımlarını kapsamadığını dile getirir. İkinci olarak, odağın ne olduğu sorununun, empirik incelemenin meselesi olduğunu ve bu sorun bağlamında toplum tarafından kutsal kabul edilen dini tecrübe ve değer çeşitlerinin ele alınmasının bir zorunluluk arz ettiğini ifade eder. [1237]

Smart, "odak", "odağın ifadeleri" ve "odağın tezahürleri" bağlamında bir ayrıma başvurur. Bu doğrutuda o, bir dini geleneğin doktrinel, mitolojik ve az da olsa ahlaki boyutunun, söz konusu dini geleneğin odağına veya odak grubuna yönelik imanın ifade araçları yani "odağın ifadeleri" olduğunu belirtir. Odağın bir taraftan dinin doktrinlerini ve mitlerini aşarken diğer taraftan ritüeller, tecrübeler, organizasyonlar ve sembolik

[1234] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.73.
[1235] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.31.
[1236] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.68-69.
[1237] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.68.

formlar gibi dinin pratik yönünü aşan bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda odağı, söz konusu boyutlar aracılığıyla ortaya konan fikirler ve pratiklerin kendisine yöneldiği şey olarak tanımlar.[1238]

Odak kavramının genel özelliklerini betimlemeyi hedefleyen Smart, inananın dini inancının neliğini ifade etmek için *"resim"* kavramını kullanır. Bir dinin özellikle doktrinel, mitolojik ve ahlaki inançlarının kendisine atıfta bulunduğu "odağın ifadeleri" olduğunu ve her dönemde bu ifadelerin belli bir resim ortaya koyduğunu düşünen Smart, bir dinin doğuşundan günümüze kadar pek çok resme veya resim galerisine sahip olduğunu dile getirir. Böylece bir ilahi söylemenin, belli bir şekilde hareket etmenin, teolojik değişimin, hakikat tartışmalarının, bir resim çizmenin ve dini bir bina inşa etmenin odağı ifade etme yöntemleri olabileceğini belirten Smart, zikredilen bu ifadeler bütününü *"odağın resmi"* olarak isimlendirir. Ancak odağın resminin, resmin atıfta bulunduğu odağın hakikatini doğrulamadığını söyleyen Smart, odağın inananın yaşamı içerisinde yer aldığını ifade eder. Böylelikle belli bir dinin dönemler boyunca sahip olduğu resim/resimlerin atıfta bulunduğu özü/özleri veya nesneyi/nesneleri o dini inancın odağı olarak nitelendirir.[1239]

"Odağın tezahürleri"nin ise oldukça çeşitli olduğunu vurgulayan Smart, örneğin Hıristiyanlar için İsa Mesih'in yaşamı, ölümü, yeniden doğumu ve kutsal ruhun erken dönem kiliseye gelişi gibi tarihi olayları, kilisenin organizasyonunda, inananın sakramentlerdeki tecrübe ve derin hislerinde hatta kilise dışındaki dünyada tecrübe ve eylemlerinde kutsal ruhun ve İsa Mesih'in hazır bulunuşunu odağın birer tezahürü olarak değerlendirir. Söz konusu tezahürlerin hepsi bütün Hıristiyanlar tarafından aynı şekilde kabul edilmese de, bu tezahür listesi Tanrı'nın eserini ve hazır bulunuşunu idrak eden Hıristiyan insanların özel tavrını ortaya koymaya yardımcı olur. Belli bir dinin mensupları arasında odak ve tezahürle ilgili anlaşmazlıkların olduğuna işaret eden Smart, bu anlaşmazlıkların dört farklı şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Birincisi; bazıları *odak* konusunda aynı fikri taşırken diğer taraftan tezahürlerin kapsamını kabul etmez. İkincisi; bazıları tezahürlerin kapsamı konusunda aynı fikirdeyken diğer taraftan *odak* konusunda aynı fikri taşımaz. Üçüncüsü; bazıları her ikisi hakkında aynı fikirdedir. Dördüncüsü; bazıları her ikisi hakkında anlaşmazlık içerisindedir. Smart, bu anlaşmazlıklara rağmen tezahürlerin hem odağı saptamaya yardımcı olan önemli araçlar hem de odağın özelliğini

[1238] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.62-63.
[1239] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.20.

tasvir eden (onun bir resmini açığa vuran) önemli öğeler olarak kabul edildiği bir anlaşmanın mevcut olduğunu ifade eder.[1240]

Smart odak kavramının, İsa Mesih'in veya Vişnu'nun gerçekten var olup olmadığı ve ibadetlerin ve diğer aktivitelerin değeri konularında yorum yapmaksızn onlar hakkında konuşmayı sağlayan anlamlı yöntemler sunduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu yaklaşımın inananın yaşamına, hislerine ve bağlılığına iştirak etmeyi sağladığına işaret ederek, bu durumun din gibi tartışmalı bir konuyu incelemek için önemli bir avantaj sağladığını vurgular. Bu noktada "gerçek" ve "var olan" ayrımına dikkat çeken Smart'a göre, inanan için odak gerçektir dolayısıyla bu kavram, fenomenolojik bir kavramdır. Dolayısıyla dinin fenomenolojik nesnesinin var olup olmaması Din Fenomenolojisi açısından önemli değildir.[1241]

Smart, odak kavramı bağlamında *"fenomenal odak"* ve *"numenal odak veya odaklar ötesi"* ayrımını ortaya koyar. Smart, inananın imanının odağını temsil eden bir varlığa veya duruma yöneldiği zaman söz konusu odağın kendisini tecrübe, ritüel veya bilinçlilik gibi bir durum içerisinde sunduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu doğrultuda inananın böylesi odakları aşan nihai olan kavramına ulaşacağını ileri sürer. Ayrıca bu kavramın *"odak ötesi veya odaklar ötesi"* olarak ifade edilebileceğini belirtir. Smart diğer taraftan iki yönlü olmayan tecrübe durumlarında bu tecrübelerin ötesinde ve ardında hiçbir şey olmadığı için, bu durumu ifade etmek amacıyla *"odaklar ötesi"* yerine *"fenomenal odak"* kavramını kullanır.[1242]

Smart, özellikle *numenal odak* kavramının din fenomenologları tarafından kullanılmasının zorunlu olduğunu belirterek, bunun nedenini iki şekilde ortaya koyar: Birincisi; çünkü karakteristik olarak *numenal odak,* odak içerisinde teşekkül eder ve dinler arasında benzerlik taşır. İkincisi; çünkü *numenal odak* bir dini geleneğin dinamizmini ve açıklığını ifade eder. Ayrıca Smart, mevcut resimleri aşan bir *numenal odağın*, eski resimlerin yerini alan yeni resimler inşa eden düzenli araçlar olduğunu belirtir. *Numenal odak* veya odaklar kavramının statik sosyal ve kültürel geleneklerle daha az ilgili olduğunu söyleyen Smart, bu tip geleneklerde dinin doğasını aşan resimlerin bilinçli bir şekilde gelişmeyeceğini dile getirir. *Numenal odağın* dinlerin ortam veya bağlam değişimleri sorununa karşı açık uçluluğa kapı aralayarak bir çözüm

[1240] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.63.
[1241] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.9.
[1242] Smart, "Models for Understanding the Relations between Religions", *Inter-Religious Models and Criteria*, Ed. J. Kellenbenger, London: Macmillan, 1993, s.63; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.273; "On Experience of the Ultimate", *Reflections in the Mirror of Religion"*, Ed. J.P. Burris, Palgrave, UK: Macmillan, 1997, s.48; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.61.

üretebileceğini belirten Smart, bu kavramın eleştirel manevra için uygun bir zemin hazırladığını ifade eder. Örneğin *numenal odağın* herhangi bir dinin geleneksel resimler karşısında odağın yeni bir resmini tam olarak sunmak adına önemli bir zemin hazırladığını ifade eder. [1243]

Smart'ın dinin fenomenolojik nesnesini odak olarak nitelendirmedeki en temel amacı, din fenomenologlarının yaptıkları araştırmalarda tam anlamıyla objektifiği muhafaza etmelerine yardımcı olmaktır. Bu bağlamda Smart, objektifliğin üç farklı anlamına işaret eder. Bunlardan birincisi; objektifliğin bir şeyin, bir öznenin tecrübesinden bağımsız olarak gerçekten var olmasını ifade eden bir terim olarak kullanılmasıdır. Bu anlamıyla objektiflik hakikat ifade eder ve dünyayla ilgili bir hakikat iddiasının temelini oluşturabilir. Dolayısıyla bu anlamı bağlamında objektiflik, ontolojik hakikate işaret eder ve subjektifliğe zıt bir konumda yer alır.[1244] İkincisi; özne-nesne yapısı içerisinde algının nesnesi olan bir şeyi ifade etmesidir. Smart bu anlam için şu örneği verir: *" Eğer yatağımın ucunda pembe bir fare görürsem, objektifliğin bu anlamı bağlamında söz konusu fare gerçekten var olsun veya olmasın benim algımın bir nesnesidir. Ben buradayım ve pembe fare vardır veya bana öyle görünüyor olabilir."* Üçüncüsü; bu anlamıyla objektiflik, sezgi veya görüş sorunundan uzaklaştırabilir olan üzerinde ittifak edilen doğrulama kriterlerine sahip önermelerin doğruluğunu ifade eden bir durumu belirtir. Burada objektiflik ileri sürülen önermelerin doğruluk derecelerine atıfta bulunur. Dolayısıyla bilimsel iddiaların objektif, psikolojik tespitlerin subjektif veya ahlak ve sanat hakkındaki değerlendirmelerin subjektif, masa ve fare hakkındaki iddiaların objektif olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca Smart, üçüncü anlam bağlamında objektifliğin ontolojik iddialar yerine doğrulama dereceleriyle ilgili olduğunu ifade eder.[1245] Objektifliğin üç farklı anlamına işaret eden ve bu anlamların kimi zaman kafa karıştıcı veya birbirleriyle karıştırabilir olduğunu ifade eden Smart, fenomenolojik açıdan odağın ikinci anlamda bir objektifliğe sahip olduğunu dolayısıyla onun ontolojik durumuyla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmayı gereksiz olarak görür.[1246]

Görüldüğü üzere Smart, metodolojik agnostik yaklaşımının bir gereği olarak, dini tecrübenin özünü veya fenomenolojik nesnesini ortaya koymak için nötr olduğunu düşündüğü *odak* kavramını kullanmıştır. Bu doğrultuda agnostik tavrını devam ettirebilmek ve tam anlamıyla inananın inancını tasvir edebilmek amacıyla, Husserl

[1243] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.66-67.
[1244] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.12; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.60-61.
[1245] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.12.
[1246] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.12-13.

geleneğine dayandırdığı *epoche* yöntemini *anlamlı epoche* şeklinde güncelleyerek kullanmayı teklif etmiştir.

C. Anlamlı Epoche

Din araştırmalarında bir taraftan "değer yargısız", diğer taraftan "empatik" yaklaşımın önemine işaret eden Smart, kimi zaman bu iki yaklaşım arasında gerilimlerin açığa çıktığını belirtir. Dolayısıyla o, ortaya çıkan gerilimlerin üstesinden gelmek amacıyla "anlamlı epoche" adını verdiği yöntemi kullanır.

Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *epoche* yönteminin Husserl'e dayandığını belirten Smart, bu yöntemin pratiğini ve mesajını Husserl'den farklı bir tarzda kullanır. Onun bu yöntemi kullanışı, bir dereceye kadar diyalektir, çünkü başkasının bakış açısından bir başkasının aktivitelerini, sembollerini ve inançlarını anlamayı içerir. Bu nedenle başkasının dünyasını araştıran, kendi varsayımlarını, hislerini ve tutumlarını mümkün olduğu kadar paranteze almalıdır. Başka bir ifadeyle Smart, bu yöntemi, incelenen konunun bütün paradigmalardan öteye taşınması anlamında kullanır. [1247]

Öncelikle Smart, "anlamlı epoche" yöntemi bağlamında, incelenen dinin nesnesinin/nesnelerinin veya odağının/odaklarının ne doğrulanması ne de inkar edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Bunu başarabilmek için fenomenolojik anlamda *gerçek* ve ontolojik anlamda *var olan* ayrımına başvurur. Bu nedenle incelenen konuya agnostik tarzda yaklaşmayı yönteminin temel prensibi olarak kabul eder.[1248] Bu doğrultuda fenomenolojik açıdan gerçekten olan bir olayla, inanan tarafından olduğuna inanılan veya bilinen bir olay arasında fark olmadığını belirterek, her iki olayında fenomenolojik bakış açısıyla "tarihi olay" şeklinde değerlendirilebileceğini dile getirir.[1249]

Smart, fenomenolojik çalışmalarda kullanmayı teklif ettiği "anlamlı epoche" yönteminin, sadece doktrinler ve mitler gibi inançların ve hakikat tartışmalarının paranteze alınarak uygulanamayacağını, ayrıca değer ve hislerin de paranteze alınması gerektiğini belirtir. Nitekim o, Husserl'in *epoche* yöntemini incelemeye tabi tuttuğu fenomenin hakikatini paranteze almakla sınırlandırırken, "anlamlı epoche" yönteminde buna ilaveten his ve değer gibi ifadelerin de paranteze alınması gerektiğini düşünür. Bu yöntemin, Latince'de *oratio obliqua*[1250]olarak ifade edilen dolaylı anlatım/konuşma

[1247] Smart, *Religion and the Western Mind*, s.3-4; *The Phenomenon of Religion*, s.61.
[1248] Smart, *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge*, s.54.
[1249] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.83.
[1250] Dolaylı Anlatım/Konuşma *(Oratio obliqua)*;*"Ankara, Türkiye Cumhuriyeti'nin başkentidir"* şeklindeki doğrudan bir anlatıma zıt olarak, örneğin Wittgenstein'ın dil oyunlarıyla ilgili olarak

aracılığıyla sağlanabileceğini ileri süren Smart, bu durumu şu şekilde örneklendirir: *"'George, ayın volkanik olduğunu söylüyor' cümlesi ayın volkanik olduğu inancına yönelik herhangi bir yorum içermez. Ancak (benim argümanım doğruysa) bu cümle George'un inancını ortaya koymaya devam eder. Aynı şekilde 'George, çok para harcayarak aya roketler gönderdiğini söylüyor' cümlesiyle, George'un yaptığı eylemin doğruluğuyla ilgili olumlu veya olumsuz bir değerlendirme yapmıyorum. 'George, ... söylüyor.' cümlesinin ortasına gelen ifadeyi tam olarak kavrayabilmek için bir parça aktör gibi davranarak, George'un söyleyiş tarzını ve bu sayede ifade ettiği hislerini ortaya koyabilirim. Nitekim başkalarının ifadelerinin ve reaksiyonlarının aktörlüğünü yaptığımız böylesi durumlar oldukça yaygındır. Bunu başarabilmek için öncelikle özel bir durumun söz konusu kişi için ne ifade ettiğiyle ilgilenilmesi zorunluluk arz eder. Bazı 'yalın tasvirler' büyük ölçüde başarısızdır: Bu nedenle, George'un ayağı bir el bombası nedeniyle yaralandığında ve yere düşerek kan kaybettiğinde onun bu durumda çektiği ızdırabı tam anlamıyla ortaya koymak için, bu esnada söylediği Bakire Meryem'e yönelik bazı ifadelerin de tasvir edilmesi gerekir."*[1251]

Smart, bu tavrın dini pratik ve algıların tasvirini yapmak adına da önemli bir fonksiyona sahip olduğunu ileri sürer. Çünkü o, bu tavrın dini pratik ve algının içeriği ve öznelerinin hisleri hakkında herhangi bir yorum içermediğini düşünür. Bu tavrı benimseyen din fenomenoloğunu, ortaya koyduğu ve kendisine benzemeyen karakterin hislerini betimleyen romancıya veya biyografi yazarına benzetir. Dolayısıyla o, Din Fenomenolojisi için sadece inançların dolaylı anlatımının değil aynı zamanda bu inançlarla ilgili hislerin incelenmesinin ancak fenomenologda ortaya çıkan hislerin paranteze alınmasının gerekliliğini ifade eder. Smart, bu şekilde gerçekleştirilecek olan *epoche* yöntemini "anlamlı epoche" olarak isimlendirir. [1252]

Smart'a göre, "anlamlı epoche" gereğince fenomenolog, inananın hislerini, tavırlarını ve diğer fikir ve kanaatlerini sürekli akılda tutacak şekilde fenomeni tasvir etmeye çalışır. Yani fenomenolog kendi hislerine teslim olmadan söz konusu fenomenin neye benzediğini anlamaya çalışır. Böylelikle fenomenoğun aynı zamanda inananın neye benzediğini onun gibi hissederek anlaması mümkün olabilecektir. Ancak bu yöntemde objektif olabilmek çok zor olduğundan, anlama ve anlamayı test etme süreci

---

"Wittgenstein, dil oyunları ile gündelik dilde yer alan bir takım formları kasteder" şeklinde bir anlatımdır. Dolaylı anlatım, bir başkasının sözlerinin aktarıldığı, bir terimin tanımlandığı veya sadece anıldığı cümleleri ifade eder. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2000, s.26.

[1251] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.32-33.

[1252] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.33.

çoğu zaman "ham" kalabilecektir. Çünkü katılımcı gözlemci konumunda olan fenomenoloğun karşısında bütüncül bir inançlar ve düşünceler ağı olarak yığınlarca çözülmesi ve anlamlarının bulunması gereken fenomenler dünyası söz konusudur.[1253]

Smart, Din Fenomenolojisi'nde kullandığı "anlamlı epoche" yöntemini daha iyi açıklayabilmek için bazı sorular sorarak, bunlara çeşitli cevaplar verir. Örneğin; *"Anlamlı epoche, dini varlıkların sadece insani inanç öğelerine indirgenmesini mi gerektirir?* sorusunu sorarak, bu soruya olumsuz yanıt verir. Çünkü "anlamlı epoche"un, kutsalın veya ilahi olanın hakikatini kabul ederek hareket eden indirgemeciliğin zıttı olduğunu düşünür ve bunun teoloji için bir basamak oluşturduğunu ifade eder. Ancak Smart, *anlamlı epoche*'la, dini tecrübe ve inancın nesnesinin ne sadece yeryüzüne indirildiği ne de sadece metafizik ve teolojiye basamak oluşturduğu bir inceleme yöntemi ortaya koymak ister.

Bu yöntemin Din Fenomenolojisi'nde uygulanabileceğini belirten Smart, *"O, Tanrı'ya dua ediyor."* ifadesinin *"O, dua ediyor ve şu anda dualarını yönelttiği bir Tanrı'ya inanıyor."* şeklinde güncellenmesinin fenomenolojik olup olmadığını sorar. Bu şekilde onun Tanrı'ya dua edişini anlama yönteminin ilk bakışta oldukça zararsız olduğu düşünülse de bunun bir yanlış anlama olduğunu ileri sürer. Çünkü burada kullanılan "inanmak" kelimesinin duayı edenin niyetinin doğru bir çağrışımından ziyade gözlemcinin yorumunu ortaya koyduğunu düşünür.[1254] *"Kurtarıcımın yaşadığını biliyorum."*[1255] diyen ve bu şekilde düşünen bir Hıristiyanın konumunun sadece inanmak eylemiyle tasvir edilemeyeceğini söyleyen Smart, bu durumu basit bir örnek aracılığıyla açıklamaya çalışır: *"Ben mutfağa peynir bıraktığımı biliyorum. Dolayısıyla peynir yemek istediğim zaman onu almak için tereddüt etmeden mutfağa giderim ve ayrıca orada yapabileceğim başka şeylerin de olduğunu düşünürüm. Eğer mutfağa peynir bıraktığıma inanırsam, oraya giderken ruh halim oldukça farklı olacaktır. Bu durumda eğer peynir mutfakta değilse oturma odasının büfesinde olabilir şeklinde düşünebilirim. Elbette peynirin mutfakta olduğu bilgimin yanlış olabileceğini inkar etmiyorum. Sadece bildiğimi düşünüyorum. Bu noktada ben özelikle bilginin kesinlik taşırken inancın bu özelliğe sahip olmadığına dikkat çekmek istiyorum."*[1256]

[1253] Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol", s.109.
[1254] Smart, *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge*, s.49.
[1255] Bu ifadenin Kitab-ı Mukaddes'te Eyüp:19/25 'de *"Oysa ben kurtarıcımın yaşadığını, sonunda yeryüzüne geleceğini biliyorum."* şeklinde yer aldığı görülür.
[1256] Smart, *The Science of Religion&the Sociology of Knowledge*, s.49-50.

Bir Hıristiyanın *"Ben, kredoya inanıyorum."* ifadesi bağlamında "inanmak" kelimesinin kullanımını ele alan Smart, burada inanmanın *"Ben, yeryüzünün ve gökyüzünün yaratıcısı ve her yerde hazır ve nazır olan Tanrı Baba'ya inanıyorum."* anlamını taşıdığını, tasvirci değil edimsel olduğunu ileri sürer. Bu durumda inanmanın söz konusu durumu tasvir etmekten ziyade inancı doğrulamaya ve ona yönelik bağlılığı ifade etmeye hizmet ettiğini dile getirir.[1257]

Smart, *"Niçin fenomenoloji için 'anlamlı epoche' yöntemi gereklidir?"* ve *"Niçin kızlar, çalılar ve ayla ilgili agnostik değilken tanrılar konusunda agnostik olmalıyız?* sorularını sorar ve bunlara yönelik iki cevap verir: Birincisi; bu öğelerin incelenmesi noktasında diğer insanların da aynı şekilde dünyayı algıladıkları varsayımından hareket edildiğini belirterek, bu soruların ay, çalılar ve kızlar hakkında konuşurken de paranteze almanın önemini vurguladığını ve konunun fenomenolojik yönüne dikkat çektiğini ifade eder. İkincisi ve daha önemlisi; söz konusu din olduğunda pek çok dini objenin ağır bir şekilde yoruma maruz kaldığını ve dinlerin doktrinlerin organik doğası bağlamında ve teori temelli olarak incelenmesinin ağır bastığına işaret eder. Dolayısıyla dini yaşam içerisinde yer alan Tanrı gibi dini nesneler ve doktrin ağları hakkında tartışmaların mevcut olduğunu belirten Smart, bu bağlamda "anlamlı epoche" yöntemini kullanmanın oldukça kullanışlı olduğunu savunur.[1258]

"Anlamlı epoche" yöntemini uygularken ortaya çıkabilecek bir takım problemlerin mevcudiyetine işaret eden Smart, söz konusu problemleri ve çözüm önerilerini şu şekilde ortaya koyar:

Birincisi; *"Fenomenolog (gözlemci), odağın varlığıyla ilgili yorum yapar mı?"* sorusu bağlamında fenomenolojik çalışmalarda teolojik tartışmaların paranteze alınması problemiyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Örneğin Evharistiya ayininin herhangi bir tasvirinde belli varsayımlardan hareket edildiğinin düşünebileceğini belirten Smart, bu durum karşısında ayine katılan bir gözlemcinin daha empirik varsayımları ortaya koyduğu durumların söz konusu olabileceğini ileri sürer. Bu doğrultuda gözlemci, sunağın arkasında İsa mesih'in silüetini içeren altın mozaiğin iştirakçinin dikkatini çektiğini veya minberin merkezi konumunun ritüelin bir parçası olarak vaazın önemini vurguladığını söyleyebilir. Gözlemcinin kilisedeki düzenlemelerin iştirakçi üzerindeki etkisi hakkında konuştuğunu ve bu düzenlemelerin maddeyle ilgili olduğunu belirten Smart, bunlar hakkında yani minberin, haç silüetinin, mozaiğin, ekmek ve şarabın varlığı

[1257] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.50.
[1258] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.53-54.

hakkında tam anlamıyla bir tartışmanın söz konusu olmadığına işaret eder. Dolayısıyla bu durumda Smart'a göre, gözlemcinin odağın gerçek varlığını kabul etmediği ancak iştirakçinin eylemleri, derin hisleri ve tecrübeleri açısından maddesel etkiden daha önemli olan odağın etkisinin öneminden kuşku duymak için herhangi bir özel nedeni yoktur. Smart, bu problemin çözümü için "gerçek" ve "var olan" ayrımına başvurarak, dinin odağının iştirakçi için "gerçek", gözlemci için "gerçek olmayan" şeklinde kategorize edilerek odaktan bahsetmenin mümkün olduğunu ileri sürer.[1259]

Smart, bu problem bağlamında fenomenolojik tasvirlerin sadece görüneni resmetmekten ziyade açıklamaları veya en azından bir nevi başlangıç olarak değerlendirilebilecek açıklamaları içermesinin bir problem olup olmadığını ele alır.[1260] Bu açıklamaların özellikle akli çıkarımlarla ilgili olduğunu belirten Smart, bu durumu bir örnek aracılığıyla izah etmeye çalışır: *"Ben, İtalya'da dar bir yolda yürürken bir engerek yılanını görür görmez kalp atışım aniden yükseldi. Bu durumun yeterince uygun ve söz konusu yılanın var olduğunu varsayan bir tasviri şu şekilde verilebilir: 'O, San Martino'ya giden bir yol üzerinde bir engerek yılanı tarafından korkutuldu.' Diğer taraftan bu durum 'O, kesin bir şekilde bu yol üzerinde bir yılan olduğuna inandığı için korktu' ifadesiyle bir yılanın var olmadığı imasını taşıyacak şekilde tasvir edilebilir. Benim bakış açımdan ise, bir yılanın var olduğunu kesin olarak bilsem bile, bu olayın tasviri için bir yılanın gerçekten var olup olmaması arasında bir fark yoktur. Farz edelim ki; gece karanlığında evime doğru yürüyorum ve ayağıma dolanan bir halat parçasını yılan zannediyorum. Yine duruyor ve korkuyorum. Bu durumda da tasvirin iki farklı şekli (yani bir taraftan hissedilen şeyin gerçekten bir yılan, diğer taraftan sadece bir halat parçası olduğunu kabul eden yaklaşımlar) söz konusu olabilir."*[1261]

Birinci tarz tasvirde, (yılan var olsun veya olmasın) durumun hakikati hakkında yorum yapma denenir. İkinci tarz tasvirde ise, açıklayıcı bir hava söz konusudur. Yılanın olmadığı bilinse bile onun karakteristik olarak korku verici olduğu kabul edilerek halat parçasından korkan kişinin durumuna odaklanılır. Halat parçasının yılan veya yılanın halat parçası zannedildiği durumların tasvirleri nasıl etkilediği irdelenir. Ancak Smart, bu iki tasvir tarzının Dini Araştırmalar içerisinde kullanılan fenomenolojik tasvir için bir takım sorunları bünyesinde barındırdığını ileri sürer. Bu noktada dinin odağının doğasıyla örnekte söz konusu edilen ip veya yılanın maddesel doğasının aynı olmadığı

[1259] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.56-57.
[1260] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.57.
[1261] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.57-58.

için Evharistiya gibi bir ayinin tasvirinin sadece insani fenomenlere indirgenerek yapılmasına karşı çıkar ve bu tavrı ortaya koyduğu problemden bir kaçış olarak nitelendirir.

Smart, metodolojik ateizmde olduğu gibi söz konusu problemin çözümü için dinin odağını, insanın bir tür yansıtması olarak kabul ederek bilimsel bir şekilde incelenmesi teklifine itiraz eder. Bu duruma karşılık, yapılan fenomenolojik tasvirlerde en azından başlangıç seviyesindeki neden-sonuç ilişkilerini ortaya koyan açıklamalara yer verilmesini tavsiye eder. Bu açıklamaların kısmen durumun hakikatini değerlendirmeye tabi tutmayan ve indirgemeci olmayan teorilere dayanmasının "değer yargısızlık" adına bir mahzuru olmadığını ifade eder.[1262]

İkincisi; Smart "anlamlı epoche" yönteminin, dini varlıkların *"var olabilir veya var olmayabilir"* imasını taşımasının dine yönelik bir tarafsızlığa engel olup olmamasını bir problem olarak ele alır.[1263] Smart, Evharistiya gibi dini fenomenlerin tasvirinde "anlamlı epoche" yönteminin, paranteze alınan dini varlığa yönelik *"Var olabilir veya var olmayabilir."* imasına atıfta bulunacak şekilde kullanılmasını eleştirir. Örneğin; "Evharistiya ayininde inanan, İsa Mesih'e dua eder ve İsa Mesih ekmek ve şarapta tezahür eder (O, var olabilir veya var olmayabilir)" şeklinde bir tasvirde kullanılan "anlamlı epoche" yönteminin sorunlu olduğunu düşünen Smart, burada ortaya çıkan *"O, var olabilir veya var olmayabilir."* imasının bir Hıristiyanın ifadeleriyle eşdeğer olduğunu düşünür. Dolayısıyla dini varlıkla ilgili tam dini veya yarı dini ifadelerin fenomenolojik tasvirlerde tarafsızlığa veya agnostikliğe uygun düşmediğini ileri sürer. *"O, var olabilir veya var olmayabilir."* imasının dini varlıkların varlığını ifade etmek için kötü bir söylem olduğunu belirten Smart, bu söylemin metodolojik anlayışlarda benimsenmesinin fenomenolog sıfatına uygun olmadığını ifade eder.[1264]

Üçüncüsü; Smart, fenomenolojik tasvirlerde dini varlıkların ve olayların hangilerinin paranteze alınması veya alınmaması gerektiğini bir problem olarak ele alır. Örneğin; Evharistiya ayini esnasında yapılan dua eyleminin paranteze alınması gerektiği iddiasının gerçeği yansıtmadığını belirten Smart, böyle bir durumda yapılacak şeyin dua edenlerin dualarının odağı hakkında düşünmek olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda, dinin doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyutlarının paranteze alınmasının zorunluluk arz etmekle birlikte kimi zaman yeterli olmadığına dikkat çeker ve bunun nedenleri olarak

[1262] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.58; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.20.
[1263] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.62; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.20.
[1264] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.61-62.

şunları zikreder. Birincisi; Pavlus'un Şam yolundaki vizyonu gibi bir tecrübenin zaten yorumlanmış bir durumda olmasıdır. İkincisi; bir ritüel nesnesinin kendi doktrinel ortamından daha öte bir anlama sahip olmasıdır. Üçüncüsü; tarihi bir olay veya olaylar dizisi gibi gözlemlenebilir ve somut olan bir şeyin paranteze alınmaya ihtiyaç duymasıdır. Örneğin; 1956 yılında gerçekleşen olaylar çerçevesinde Macar devriminden bahsederken "devrim" teriminin paranteze alınması gerekir.[1265]

Smart, odak ve tezahür arasındaki ayrımın, dini varlıklar, olaylar vb. hakkında neyin paranteze alınması veya alınmaması gerektiği problemini çözmeye önemli bir katkı sağlayacağını düşünür. Dolayısıyla odağın tezahürlerinin ve ifadelerinin tezahür ve ifade kategorisinde kaldığı sürece paranteze alınması gerektiğini ifade eder. Örneğin; Evharistiya ayininde ekmek ve şarap İsa Mesih'in kanı ve bedeni dolayısıyla odağın tezahürleri kabul edilir. Bu doğrultuda ekmek ve şarapla ilgili tasvirler ve bu ayinde inananın yaptığı dua, odağın ifadesi kabul edilerek paranteze alınır.[1266]

Smart, *The Phenomenon of Religion-1973* (Din Fenomeni) adlı eserinde "anlamlı epoche" yönteminin nasıl işlev gördüğünü ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Smart ilk bakışta neyin paranteze alınıp neyin alınmayacağını tespit etmenin, basit gibi görünmesine rağmen bu konunun dikkatli bir şekilde analiz yapılmaya ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu amaçla İngiliz Kilisesi'nde icra edilen Evharistiya (komünyon) ayinin fenomenolojik bir yaklaşımla nasıl incelenebileceğini ayrıntılarıyla açıklamaya çalışır.[1267]

Smart, öncelikle bu ayinde gözlemlenen şeylerden birisinin cemaatin İsa'nın ekmek ve şarapta hazır bulunması ile ilgili duasının olduğunu söyleyerek, *"Bu durumda 'anlamlı epoche' yöntemini kullanmalı mıyız?"* ve *"İsa'nın ekmek ve şarapta gerçekten hazır bulunup bulunmadığı ile ilgili kendi düşüncemizi/yargımızı paranteze almalı mıyız?"* sorularını sorar. Smart, ikinci sorunun ilk bakışta doğru soru gibi göründüğünü ancak bunun "anlamlı epoche" yöntemi için uygun olmadığını çünkü bunu bir Hıristiyanın söyleyebileceğini ifade eder. Nitekim Hıristiyanlar İsa'nın ekmek ve şarapta hazır bulunacağı beklentisi içerisinde dua ederek bir anlamda "İsa'nın ekmek ve şarapta hazır bulunma gerçeğini" parantez dışında bırakmaktadırlar.[1268] Bu noktada Smart

[1265] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.62.
[1266] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.63-64.
[1267] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.53-58; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.161.
[1268] Yeni Ahit'te Matta:6/9-13'de yer alan bu dua şöyledir. "Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de Senin istediğin olsun. Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi, Sen de bizim suçlarımızı bağışla.

fenomenologlara "İsa'nın ekmek ve şarapta hazır bulunup bulunmadığını" söylemekten ziyade başlangıç olarak İsa'nın hazır bulunması hakkında sorular sorulmamasını tavsiye eder. Ona göre bu prensip, fenomenolojik metodu benimseyen bütün din araştırmalarına uygulanmalıdır. Yani din fenomenoloğu inanç odağının gerçekliği hakkında soru sormamalı fakat metodolojik amaçları için agnostik pozisyonunu korumalıdır.[1269]

Smart'a göre sadece bir soru sormayı reddetmek fenomenolojik tasvirlerde neyin paranteze alınması gerektiği problemini çözmediği için Evharistiya ayini örneği üzerinden bazı değerlendirmeler yapmaya ihtiyaç vardır. Öncelikle Smart, fenomenoloğun Evharistiya ayinine katılan cemaatin İsa'nın ekmek ve şarapta hazır bulunması ile ilgili yaptıkları duanın gerçekliğini paranteze alamayacağını söyler. Çünkü bu sadece cemaatin yaptığı veya söylediği şeyi tasvir etmektedir. Söz konusu dua eylemi, cemaatin inandığı şeyin karakteristik özelliğine yani dinin doktrinel boyutuna işaret etmektedir. Ayrıca bu dua, İsa'nın yaratılışıyla ilgili mitlere dolayısıyla dinin mitolojik boyutuna da atıfta bulunmaktadır. Duayı edenlerin, İsa ile birleştiklerini beyan etmesi de dinin etik boyutu olarak yorumlanabilir. Bu nedenle fenomenologlar dua eyleminde ima edilen dinin doktrinel, mitolojik ve etik boyutunu paranteze almalıdır. Çünkü dinin doktrinel, mitolojik ve etik boyutu dini geleneğin odağı içerisinde yer almakta ve inananların inançlarını ifade etme araçları olarak vazife görmektedir. Odak bir anlamda doktrinleri, mitleri ve dinin etik uygulamalarını aşmaktadır. Çünkü odak, dinin boyutlarının işaret ettiği veya bahsettiği şeyi tanımlar. Dinin boyutları, inananın odakla ilgili inancını ifade eder. Aynı zamanda bu ifadeler, insanlık tarihi boyunca odağın farklı şekillerde tezahür ettiğini de doğrulamaktadır.[1270]

Smart, Evharistiya'nın odağı olan İsa Mesih'in bu ayin bağlamındaki odaklık özelliklerini şu şekilde sıralar: Birincisi; İsa Mesih, ayin sırasında iştirakçi tarafından resmedilmiş bir odaktır. İkincisi; ayine katılan iştirakçiler için simgeselleştirilmiş bir odaktır. Üçüncüsü; İsa Mesih, ayine katılan iştirakçilerin kendi aidiyetlerini (Katolik veya Anglikan vb.) ortaya koydukları geniş topluluğun simgeselleştirilmiş odağıdır. Dördüncüsü; İsa Mesih, geniş ölçüde toplum ve prensipte iştirakçi tarafından kabul edilen önceki resimleri aşan "gerçek" odaktır.[1271]

Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik Sonsuzlara dek senindir! Amin."

[1269] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.61-62; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.161.

[1270] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.62-68; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.161.

[1271] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.64.

Bu noktada Smart'ın, fenomenologlara göre dinin odağında yer alan inancın ifadelerini boyutlar olarak düzenlediği söylenebilir. Bu boyutlar inananın dinin odağından ne anladığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Smart için, tezahürler, ifadeler ve odak arasındaki ayrımlar fenomenologların araştırmalarında neyi paranteze almaları gerektiğiyle ilgili sorunu çözmektedir. Çünkü Smart'a göre, hem odağın ifadeleri hem de tezahürleri ifade ve tezahür kategorisinde yer aldıkları sürece paranteze alınmalıdır.[1272] Ancak odak, tezahür ve ifade arasındaki ayrım, fenomenolojik inceleme yapan din fenomenoloğunun sezgisine dayanan somut bir durum olmalıdır.[1273] Bu doğrultuda Smart, fenomenoloğun Evharistiya gibi bir dini fenomeni incelerken sadece kendi izlenimlerini ortaya koymaması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle gerçek bir hissin paylaşıldığı inançların ve ritüellerin kollektif anlamından bahsetmenin oldukça makul bir eylem olduğunu dile getirir. Bu nedenle fenomenoloğun bir yandan odağın tezahürlerini ve ifadelerini paranteze alırken diğer yandan kendi hislerini paranteze alması gerektiğini söyleyen ve bu şekilde iştirakçide açığa çıkan his, tavır ve modlarında incelenmesini tavsiye eden Smart, bunun "anlamlı epoche" yöntemiyle başarılabileceği görüşünü yineler.[1274]

Sonuç olarak, Smart'ın "anlamlı epoche" yöntemini, fenomenolojik incelemelerinde "değer yargısız" ve "agnostik" yaklaşımını desteklemek amacıyla kullandığı açıkça görülmektedir. Ayrıca Smart'ın odak, ifadeler ve tezahür ayrımı da genel anlamıyla *epoche* yönteminde neyin paranteze alınıp alınmayacağıyla ilgili önemli bir çözüm önerisi niteliğindedir. O, "anlamlı epoche"u, inananın hakikat iddiaları yanında hislerini ve tavırlarını da incelemeye tabi tutmakla, Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *epoche* yönteminin hem sınırını hem de kullanım alanını genişletmektedir. Dolayısıyla onun bu yöntem aracılığıyla, din araştırmalarında diyalojik yöntemlerin kullanılmasını teklif eden çağdaşlarının görüşlerini güncelleyerek alana yeni bir hareket noktası kazandırdığı söylenebilir. Bu yöntemle Din Fenomenolojisi açısından inananın hislerinin ve tavırlarının oldukça önemli olduğuna dikkat çeken Smart, söz konusu his ve tavırları anlamayı başarabilmek için "bilgili empati" yöntemini kullanmayı teklif eder.

[1272] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.162.
[1273] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.64.
[1274] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.66.

D. Bilgili Empati

Globalleşen dünyada özellikle II. Dünya Savaşından itibaren büyük değişimlerin meydana geldiğini belirten Smart, dolayısıyla kültürel değişim süreçlerine çeşitli gerilimlerin eşlik ettiğini ifade eder. Bu süreçte dinlerin de olayların seyrini değiştirici bir rol üstlendiğine işaret eder. Çağımızda dinlerin ve kültürlerin mekansal anlamda birbirlerine oldukça yakınlaştığını söyleyen Smart, örneğin Avustralya'da pek az Müslüman yaşamasına rağmen dünyanın en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip olan Endonezya'yla komşu olduğunu, dolayısıyla İslam hakkında bilgi sahibi olmalarının onlar için oldukça önemli bir hale geldiğini dile getirir. Globalleşen dünyanın anlam dünyasını bilmenin dinleri bilmek demek olduğunu ve insanlık tarihini kavramak için inançları kavramak gerektiğini ileri süren Smart, bu doğrultuda diğer dinleri ve inananlarının bakış açılarını anlamak için *empati'*ye duyulan ihtiyacı vurgular. [1275]

Herhangi bir dinin karmaşık ve değişime maruz kalan bir özelliğe sahip olduğunu belirten Smart, dolayısıyla bir dini anlamak için söz konusu dinin tarihi yönüne atıfta bulunmanın merkezi bir öneme sahip olduğunu düşünür. Bu doğrultuda bir dinin tarihinin tasviri için hem içsel hem de dışsal bakış açılarına ihtiyaç duyulduğunu ileri sürer. Örneğin Buda'nın aydınlanmaya erişmesinin veya Pavlus'un Şam yolculuğunun sadece tarihi bir gerçeklik olarak değil aynı zamanda inananın tarihi olaylarla ilgili içsel niyetleri ve tavırları açısından da ele alınması gerektiğini ifade eder. Bu tavrı "içsellik prensibi" olarak isimlendirir. Bu tavrı, gözlem yaparken sadece dışsal açıdan inceleme yapmayan diğer insanların dini inançlarına, hislerine ve tecrübelerine iştirak etmeyi önceleyen içselliğe önem veren antropologların tavrına benzetir. [1276]

Diğer insanların dünya görüşlerini keşfedebilmek için *empati*'ye ihtiyaç duyulduğunu düşünen Smart, bu sayede diğer insanların kendi dünyalarındaki hisleri hakkında konuşulabileceğini ve bunun özellikle Dilthey'in takipçisi Leeuw'e dayanan fenomenolojik bir yöntem olduğunu dile getirir. Smart, *empati* sayesinde araştırmacının kendi yorumlarının ve varsayımlarının üstünde veya uzağında bir pozisyona ulaşarak başkalarının yorumlarını ve hislerini özgürce keşfedebileceğini ileri sürer. Smart'a göre

[1275] Smart, *The World's Religions,* s.589-590; "Methods in My Life", s.27; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.12.
[1276] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.2-3; *Concept and Empathy,* s.196-197; Smart, "The Study of Religion as a Multidisciplinary and Cross-Cultural Presence among the Human Sciences", s.3; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.234; *Worldviews,* s.28.

Leeuw'e dayanan bu yöntem tarihi ve deskriptif din araştırmalarının gelişmesinde büyük bir öneme sahiptir. [1277]

Smart, Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *empati* yöntemine atfen, bu kavram yerine "bilgili empati" (informed empathy) kavramını kullanmayı tercih eder.[1278] Bu yöntemi, fenomenoloğun diğer dini kültür dünyasının hatta kendi kültüründeki farklı dünyaların içerisine girme teşebbüsünün duygusal yönü olarak nitelendirir. Bu bağlamda sempatinin *epoche* yöntemini içermezken, "bilgili empati"nin güçlü bir şekilde *epoche* yöntemine yer verdiğini belirtir.[1279]

Smart, "bilgili empati"nin sempatiyi içermesinin zorunluluk olmadığını ancak inananların bakış açılarını hissetmeyi sağlayacak bir yöntem olduğunu düşünür. Diğer taraftan bu yöntemin, bir yönüyle hayal etmeyi bir yönüyle de bilgilenmeyi içermesi gerektiğini belirtir. Smart'a göre örneğin Şabat'ın bir Yahudiye ne anlam ifade ettiğini kavramak için özellikle kutlamanın nasıl yapıldığı hakkında bilgi sahibi olmaya ihtiyaç vardır. Bu bağlamda; dünyanın yaratılış hikayesi ve bu hikayenin Şabat'la ilişkisi, Yahudilik'te aile kurumunun önemi ve toplumsal konumu, Şabat'ın farklı toplumlarda farklı uygulamaları gibi konular hakkında bilgilenilmelidir.[1280] Smart, "bilgili empati"nin liberalliğe, entelektüel açıklığa kapı açacağını ve diğer görüşlere saygıyı artıracağını dolayısıyla daha barışcıl toplumların teşekkülüne imkan sağlayacağını vurgular.[1281]

Bir inanç sistemini daha iyi veya tam bir şekilde anlamak için inananın değerlerine, hislerine ve bakış açılarına iştirak etmenin zorunluluk olduğunu belirten Smart, bunu sağlayabilmek için bilgiye, *empati*'ye ve hayal gücüne ihtiyaç olduğunu yineler. Bu durumun eğitim sistemlerinde ihmal edildiğini düşünen Smart, bilgi ve hayal gücünü içeren *bilgili empati* aracılığıyla bir erkeğin kız olmanın neye benzediği veya kısa bir kişinin uzun olmanın nasıl bir şey olduğuyla ilgili belli bir anlamaya ulaşabileceğini ifade eder.[1282] Bu doğrultuda günümüz öğrencilerine bilgiyle beraber *empati*'nin de öğretilmesini tavsiye eder.[1283]

[1277] Smart, *Religions of Asia*, s.16; *Religions of the West*, s.10.
[1278] Ayrıca Smart, kimi zaman empati yöntemini ifade etmek için "bilgili empati"ye işaret edecek şekilde, "yapılandırılmış empati" (structured empathy) kavramını kullanır. Bkz. Smart, Worldviews, s.16, 176.
[1279] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.74-75; "Methods in My Life", s.6; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.21.
[1280] Smart, *The World's Religions,* s.589.
[1281] Smart, *Buddism and Christianity*, s.128-130; "Convergence of Religion", s.252; *Ninian Smart on World Religions-II*, s.250.
[1282] Smart, *Buddhism and Christianity*, s.4; *Religions of Asia*, s.17.
[1283] Smart, "Salman Rushdie in Plural Word", *Ninian Smart on World Religions-I*, s.121.

"Bilgili empati"nin bir yönünü, "hayal edici iştirak" kavramıyla ifade eden Smart, dinleri anlamak için diğer insanların bakış açılarına hayal edici bir iştirakin zorunlu ve hayati olduğunu ifade eder. Din üzerine yapılan yanlış yorumların nedeninin, araştırmacıların ve teorisyenlerin toplumla ilgili rasyonel varsayımlardan hareket etmeleri olduğu yorumunu yapar. Çünkü bu doğrultuda mit merkezli ritüellerin kolaylıkla irrasyonel kabul edilebileceğini ve modern veya teknolojik bakış açısıyla onların öneminin yok sayılabileceğini ifade eder. Dolayısıyla bu yanlış anlamaların önüne geçmenin en temel yolunun inananın yaşamına hayal edici iştirak yoluyla nüfuz etmek olduğunu ileri sürer.[1284]

"Bilgili empati" yönteminin diğer insanları ve onların inançlarını anlamak için oldukça önemli olduğunu söyleyen Smart, bu yöntemin bir dinin doğruluğundan veya yanlışlığından bahsetmediğini ifade eder. Ona göre "bilgili empati"nin temel amacı bir dinin, insan ve toplum hayatında nasıl tezahür ettiği ve nasıl hisler açığa çıkardığı hakkında bilgi sağlamaktır. Yaşayan dinler ve ölü dinler şeklinde ikili bir ayrıma başvuran Smart, yaşayan bir insana neye inandığı ve ne hissettiğiyle ilgili soru sorulabilmesine rağmen ölü dinlerde bu durum söz konusu olmadığı için ölü dinlere göre yaşayan dinler hakkında daha fazla bilgi sahibi olunabileceğini ileri sürer.[1285]

Genel anlamda *empati* yönteminin din araştırmalarında oldukça ihmal edildiğini düşünen Smart, fenomenlere inanan gözüyle bakmak olarak tanımladığı "bilgili empati"nin bir tür "sıcak (canlı) tarafsızlık" ortaya koyduğunu dile getirir.[1286] Sempati ve antipati ikilemi karşısında, *empati'*nin ikisi arasında nötr bir noktada durduğunu düşünen Smart, örnek olarak herhangi bir şekilde hedeflerine ve kendisine sempati veya antipati duyulmadan Hitlerin hissettiği şeylerin bile, empatik bir şekilde tasvir edilebileceğini ifade eder. Hitlerin dünyasının neye benzediğini hissetmenin onun niçin olabildiği kadar başarılı olduğunu anlamayı sağlayacağını ve daha önemlisi onun dünya hakkındaki düşünme ve hissetme yöntemini de içeren gerçekleri daha iyi anlamaya yardımcı olacağını ifade eder.[1287]

Modern dünyanın çoğulcu yapısının "bilgili empati" yöntemini uygulamak için önemli bir fırsat olduğunu düşünen Smart, her nerede yaşanırsa yaşansın Budistler, Hindular, Yahudiler ve Müslümanlar gibi pek çok din müntesibiyle arkadaşlık

[1284] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.200; Kuruvachira, " Another Conversation with Ninian Smart", s.295.
[1285] Smart, *The World's Religions,* s.590.
[1286] Smart, *The Phenomenon of Christianity*, s.8.
[1287] Smart, *Worldviews*, s.16; *Choosing a Faith*, s.8.

edilebileceğini dile getirir. Bu nedenle din müntesiblerine tapınak, sinagog veya cami gibi dini mekanlarda eşlik etmenin insanın hayal gücünü geliştireceğini ve "bilgili empati"ye yönlendireceğini düşünür. Örneğin; Afrika'ya yaptığı seyahatlerinde dilini bilmediği kimi zamanda ne söylediğini anlamadığı yerel kişilerle arkadaşlık etmenin onların dinini ve dini tavırlarını anlamak adına kendisine pek çok şey kazandırdığını ifade eder. Ayrıca, günümüzün turizm çağı olduğunu belirten Smart, farklı yerlere yapılacak seyahatler sonucunda diğer dini kültürlerin yerinde müşahade edileceğini ve bu durumun da "bilgili empati"ye teşvik edeceğini düşünür.[1288]

Smart, "bilgili empati"yi başkalarının zihnine yapılan bir tür yolculuk şekli olarak nitelendirir. Bu yolcuğun şu anda ve burada olan diğer kişilerin zihnine yapılabileceğini belirterek, dini geleneklere ve seküler dünya görüşlerine yönelik bir tür zaman yolculuğu yapmanın zorunlu olduğunu ileri sürer. Örneğin; ne Pavlus'un ne de Marx'ın dünyasının bizim dünyamız olduğunu dolayısıyla Pavlus'un Filistin ve Roma İmparatorluğunda veya Marx'ın kapitalist Avrupa ve Londra'da yaşadığı günlerde hissettikleri şeyleri hayal etme ihtiyacının ortaya çıktığını dile getirir. Bu nedenle dünya görüşlerini inceleyen Dini Araştırmalar'ın tarihi olması gerektiğine işaret eder. Bu doğrultuda kendisine ait olan *The Religious Experience of Mankind* (İnsanlığın Dini Tecrübesi) eseri gibi dinler tarihlerini ve Çin, Hindistan ve Roma İmparatorluğu gibi daha kapsamlı genel tarih kitaplarını okumayı tavsiye eder.[1289]

Diğer kültürleri veya kültürel çevreleri tanımanın bir yolunun da romanlar olduğunu belirten Smart, bunları okumanın "bilgili empati"ye sevk edeceğini düşünür. Bu bağlamda Dostoyevski'nin "Karamazov Kardeşler", Antonio Fogazzaro'nun "Aziz" ve R.K. Narayan'ın "Rehber" isimli kitaplarını örnek olarak verir. Bir romancının bir tür empatiyle hareket ettiğini ve hikayesinde hislere ve farklı bakış açılarına yer verdiğini dile getirir. Aynı durumun filmler ve televizyon sunumları içinde söz konusu olduğunu ve kendisinin danışmanlığını yaptığı "The Long Search" (Uzun Araştırma) adlı belgesel ile büyük dünya dinlerine yönelik "bilgili empati" anlayışını geliştirmeye gayret gösterdiğini ifade eder.[1290]

"Bilgili empati" yöntemini, *"Bir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla yargılama."* sözüyle özetleyen Smart, inananın inanç dünyasına nüfuz

[1288] Smart, *The World's Religions,* s.590-591.
[1289] Smart, *Worldviews*, s.176.
[1290] Smart, *The World's Religions,* s.591; Smart, "The Study of Religion as a Multidisciplinary and Cross-Cultural Presence among the Human Sciences", s.3; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.234; *Religions of Asia*, s.17.

edebilmek için *empati* kadar kişinin zihinsel arkaplanını inşa eden yapıları anlamanın da önemli olduğunu ileri sürer. Örneğin; "Sri Lanka'da Buda heykeline çiçek koyan bir Budisti anlamak için ne yapmalıyız? sorusunu soran Smart, onu anlamak için onun dünya anlayışını ve bu anlayışı şekillendiren karmaşık yapıların anlaşılması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla "bilgili empati"de, hayal gücünün yanında yapıların tasvirlerine de yer vermesi gerektiğini vurgular. Ancak Smart, "bilgili empati" ile belli bir kültürün organik özelliklerini açığa çıkarmayı hedefleyen tipolojik fenomenoloji arasında gerilimlerin mevcut olduğuna işaret eder.[1291]

Smart, "bilgili empati" yöntemini, fenomenolojik incelemelerde uygulamanın bir takım problemleri de beraberinde getirdiğine işaret eder. Nitekim bir fenomenoloğun ne kadar isterse istesin kendi kültürel şartlarından bağımsız hareket etmesinin oldukça zor olduğunu, *epoche* yönteminde hakikatin paranteze alınmasına rağmen his ve tavırlardan arınmanın oldukça zor olduğunu belirtir. Bu doğrultuda roman okuma ve aktörlük yapma benzetmeleri çerçevesinde mevcut sorunun çözümüne yönelik bir takım tavsiyelerde bulunur.[1292]

Smart, roman okumayla bir fenomenoloğun diğer inancın veya kültürün dünyasına hayal edici iştiraki arasında benzerlik olduğunu düşünür. Roman okuyan kişinin, kendini kendi gerçek dünyasından soyutladığını, romanın özel atmosferine daldığını ve romanın karakterleriyle hareket ettiğini, söz konusu karakterlerin hislerini ve inançlarını anlayarak onların sosyal dünyasında yaşamaya başladığını ifade eder. Roman okuyan kişinin, romanın karakterlerinin gerçek dünyasındaki her şeyle ilgili hemfikir olmasının zorunlu olmamasına rağmen onun bakış açısını kavrayabileceğini düşünür. Ancak, "bilgili empati" yöntemine göre roman okuma eyleminin başkasının dünyasına iştirak etmek için daha basit ve daha az başarılı olduğunu ileri sürer. Bu doğrultuda çağdaş fenomenologların yazılı metinleri aşan bir tavır sergilediklerini ve inananlarla çeşitli şekillerde gerçekleştirilen diyaloglar aracılığıyla onların gerçek dünyalarına iştirak etmeyi amaçladıklarını ifade eder.[1293]

Smart, bir aktörün rolünü oynarken ortaya koyduğu tavrın da "bilgili empati" yöntemiyle benzerlik taşıdığını belirtir. Çünkü iyi bir aktörün karakterini ve duygularını paranteze alarak rolünün gerektirdiği aşk, nefret, kıskançlık, tutku, iğrenme, utanç, gurur,

[1291] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.211-212; What is Comparative Religion?, 139-140; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.184-185; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.13; *Ninian Smart on World Religions-I,* s.231; *Choosing a Faith,* s.8; *Religions of the West,* s.10.
[1292] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.70-71.
[1293] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.72-73.

cimrilik, cesaret, bunalım, mutluluk, üzüntü, neşe, endişe, melankoli, sinirlilik, kibir, alçakgönüllülük, iki yüzlülük, ihmalkarlık, tembellik ve özlem gibi his, tavır ve modları ortaya koyabildiğine işaret eder. Bu örnekte aktörün senaryoya bağlı kalmasını bir sınırlılık olarak kabul eden Smart, fenomenologların metinsel bağlılığı aşarak hareket etmeleri gerektiğini ileri sürer.[1294] Ancak Dini Araştırmalar'ın ilk dönemlerinde kutsal metinlere ve yazılı dokümanlara vurgunun çok fazla yapıldığını dolayısıyla özellikle antropologlar tarafından kullanılan inananın dünyasına hayal edici iştirakin ihmal edildiğini dile getirir. Fenomenologların çalışmalarında kendi *empati* yöntemlerine yer vermeleriyle bu durumun kısmen de olsa sona ermeye başladığını ifade eder.[1295]

Özetle Smart, bir kişinin ayakkabısıyla/çarığıyla yürümenin başkalarına yönelik saygıyı ortaya çıkardığını düşünür. Bütün dünyanın umursamamaya başladığı bilinçliliğe sahip oldukları düşüncesinden hareketle inananlara yönelik saygının artmaya devam edeceğini belirten Smart, bu saygının diğerinin bakış açısını anlama probleminden uzak durduğunu ve diğer insanların onurunu kabul ettiğini ifade eder.[1296] Diğer taraftan anlamanın bir derece meselesi olduğunun hatırlanılması gerektiğini belirten Smart, herhangi bir insanın mükemmel bir şekilde anlaşılmasının asla mümkün olmayacağını kabul eder. Fenomenoloğun bütün inançlar ve yankılar ağını sökmeye çalıştığı için anlama sürecinin her zaman ham kalacağını belirterek, asıl meselenin bir insanı öncekinden daha derin veya daha iyi anlamak olduğunu vurgular.[1297]

Sonuç olarak, Smart'ın kullanmayı teklif ettiği "bilgili empati" yöntemiyle genel anlamda Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *empati* yöntemini daha basit, daha kullanışlı ve daha faydalı hale getirdiği söylenebilir. Onun bu yöntemi, "anlamlı epoche" da olduğu gibi Din Fenomenolojisi'nde hedeflediği "değer yargısız" ve "agnostik" yaklaşımlarına hizmet etmektedir. Ayrıca Smart, "bilgili empati" yöntemiyle hem din okuyucularına hem de fenomenologlarına benimsemeleri gereken tavrın en önemli yönünü sunmaktadır. O, çoğu fenomenologtan farklı olarak yöntemiyle ilgili açıklamalarıyla, "bilgili empati"nin nasıl uygulanması gerektiğini açıkça ve basit bir dille ortaya koymuştur.

[1294] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.75.
[1295] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.73-74; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.327.
[1296] Smart, *Worldviews*, s.170.
[1297] Smart, *The World's Religions,* s.591; *Buddhism and Christianity*, s.4; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.59-60.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nde kullandığı kavram ve yöntemlerin genel özellikleri incelendikten sonra, bu noktada onun söz konusu kavram ve yöntemleri kullanarak ortaya koyduğu Din Fenomenolojisi çeşitleri ele alınacaktır.

IV. N. Smart'ın Kullandığı Din Fenomenolojisi Çeşitleri

Din Fenomenolojisi'nin kültürlerarası olması gerektiğini belirten Smart, bu durumda dini ve/veya dinleri incelerken teorilerin hareket noktası olarak kabul edilmemesi gerektiğini ve bunun sonucu olarak pek çok farklı metota başvurmanın zorunluluk haline geldiğini ifade eder. Bu noktada Din Fenomenolojisi içerisinde farklı yaklaşım ve metotların olduğunu ve aralarındaki farkların ortaya konulması gerektiğini dile getirir.[1298] Bu doğrultuda Smart'ın kullandığı Din Fenomenolojisi çeşitleri *tasvirci*, *tipolojik* ve *diyalektik* olmak üzere üç başlık altında incelenebilir.

A. Tasvirci Din Fenomenolojisi

Genel anlamda Din Fenomenolojisi'ni, *"dinle ilgili değer yargısız tasvirler yapma teşebbüsü"* olarak tanımlayan Smart'ın Din Fenomenolojisi yönteminin ilk aşamasını tasvirci fenomenoloji oluşturur.[1299] Dini Araştırmalar'da önyargılarla ve yanlış kanılarla hareket edilmesini eleştiren Smart, "Diğer inançların anlamını nasıl kavrayabiliriz?" sorusundan hareketle bu amaca hizmet edebilecek tasvirlerde inananın hislerine ve tecrübelerine iştirak etmenin gerekliliğini vurgular. Bu nedenle yapılacak tasvirlerde dinin sadece tarihine yer verilmemesini bir anlamda incelenen şeyle diyaloğa girilmesini tavsiye eder. Bu tavrı benimsemeyen çalışmaların kuru bilgiden öteye geçemeyeceğini düşünür.[1300] Çünkü dini yaşayan bir tarih olarak nitelendiren ve bu doğrultuda yaşayan organizma benzetmesine başvuran Smart'a göre din, geçmişten ve yazılı metinden daha fazlasını ifade eder.[1301]

Smart'ın Tasvirci Din Fenomenolojisi, Yapısal Fenomenoloji ve Tarihsel Fenomenoloji olmak üzere iki yönlüdür.[1302] Öncelikle Smart, Yapısal Fenomenoloji'yi *"yapısal tasvir"* (structural description) olarak nitelendirir ve bu tasvir tarzını şu şekilde açıklar: *"Din karmaşıktır, organiktir ve değişime tabidir. Din için karmaşık ibaresini, dinin farklı boyutlara sahip olduğunu ifade etmek için kullanırım. Bu nedenle*

[1298] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.19.
[1299] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.21, 26.
[1300] Smart, "Towards an Agreed Place for Religious Studies in Higher Education", s.168-169.
[1301] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.210.
[1302] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.26.

karakteristik olarak bir din, tecrübe çeşitlerini, ritüelleri, ahlaki buyrukları, mitleri, doktrinleri kendi bünyesinde barındırır ve bütün bunlar sosyal organizasyonlarda tezahür eder ve somutlaşır. Başka bir ifadeyle din, doktrinel, mitolojik, ahlaki, ritüel, tecrübi ve sosyal boyuta sahiptir. Belki de, dini araştırmalar aşırı entelektüeldir, dinin doktrinel boyutuna ve dini fikirler tarihine aşırı derecede yoğunlaşmış durumdadır. Dinler organik olduğu için bu durumda bir çarpıklık söz konusudur. Dinlerin organik olduğunu söyleyerek, farklı boyutların birbirine nüfuz ettiğini ifade etmek isterim. Bu nedenle doktrinel kavramların anlamı, inanca güç veren kişisel ve toplumsal tecrübeler ve ibadet gibi eylemler bağlamında anlaşılmalıdır. Bu anlamda dinlerin 'dikey olarak organik' olduğu söylenebilir. Ancak diğer taraftan dinlerin boyutlarından birinin içerisinde 'yatay olarak organik' oldukları söylenebilir. Örneğin doktrinel boyut bağlamında Budizm'deki Nirvana kavramı, bu dindeki bütün doktrinler ağından soyutlanarak anlaşılamaz. Dini kavramların en temel özelliği, yalınlığın değil doktrin ağlarının takip edilerek tanınmasıdır. Özet olarak; bir din hem karmaşık hem de organiktir. Herhangi bir dinin bir özelliğini anlamak, özel bir renk parçasının anlamını kavramanın resmin tamamına bakmayı gerektirdiği gibi geniş ölçüde söz konusu dinin bütününe bakmayı gerektirir. Bu doğrultuda bir inanç içindeki öğelerin karşılıklı ilişkisini tasvir etme teşebbüsü 'yapısal tasvir' olarak isimlendirilebilir."[1303]

Herhangi bir dini yaşamın amacının ortaya konmasının, hem dikey hem de yatay olarak gerçekleştirilecek yapısal tasvirlerle mümkün olduğunu söyleyen Smart, bu durumu Hıristiyanlık örneği bağlamında açıklamaya çalışır. Evharistiya ayininde İsa Mesih'in hazır bulunuşunu tecrübe eden Hıristiyanların inançlarını ve derin hislerini tasvir etmek için din içindeki tüm inançlara yönelik bütüncül bir bakış açısına sahip olunması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla İsa Mesih'in hazır bulunuşunun sadece Evharistiya ayini bağlamında değil, iki bin yıl önce Filistin'de yaşayan ve evrenin yaratıcısı Tanrı'nın oğlu olduğuna yönelik inançlar bağlamında tasvir edilmesi gerektiğine işaret eder. Bu doğrultuda dini fenomenin anlamına ulaşmak için dini yaşam içerisinde yer alan tüm his ve inançların bir bütün halinde yapısını betimleyen yapısal tasvirin Tasvirci Din Fenomenolojisi'nin önemli bir yönünü oluşturduğun ifade eder.[1304]

Smart, yapısal tasvirlerle mitler, derin hisler ve pratikler gibi özel yapıların açıklanmasına atıfta bulunduğunu dile getirir. "Yapısal" ifadesini, dini inançları açıklama teşebbüsünden bahsederken geniş bir anlamda kullandığını belirterek, örneğin

[1303] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.196.
[1304] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.26.

Freud'un teorisinin dini inançlarla ilişkili olan psikolojik yapılarla ilgili olduğunu, dolayısıyla yapısal tasvirlerde kimi zaman teorik açıklamalara yer verilmesi gerektiğini ifade eder.[1305]

Smart, dinin değişen doğası nedeniyle yapılan tasvirlerde tarihe yer verilmesinin merkezi bir öneme sahip olduğunu düşünür. Aslında dini değişimlerin tarihsel tasvirlerinin, tarihsel açıklamalar ortaya koyduğunu, bir dinin yapısal açıdan anlaşılmasını sağladığını ve bir inancın kendine has özelliklerinin tarihsel kaynakları üzerine düşünmeye sevk ettiğini ileri sürer.[1306] Nitekim fenomenoloji terimiyle ilgili tartışmaların mevcut olduğunu ve kimi zaman slogan olarak kullanıldığına işaret eden Smart, fenomenolojinin bir anlamda bir tür teoloji olmayan Dinler Tarihi'ne işaret ettiğini belirtir. [1307] Bu doğrultuda Tasvirci Din Fenomenolojisi'nin diğer bir yönünü de *"Tarihsel Fenomenoloji"* olarak isimlendirir.[1308]

Tarihsel Fenomenolojiyle Dinler Tarihi'ni özdeşleştiren Smart, kendi anlayışı ekseninde Dinler Tarihi'nin *empati* yöntemine yer veren tarihi tasvirleri ve organik bağlamlarda ortaya çıkan dini eylem ve hislere karşı yapısal duyarlılığı ihtiva ettiğini dile getirir. Dinler Tarihi'nin hassas ve ince bir ruha sahip olduğu için mesafeleri aşmayı, sıcak (canlı) tarafsızlığa ulaşmayı, çağrışımcı ve hayal edici tasvirleri ortaya koymayı başardığını belirtir. Bu doğrultuda Dinler Tarihi'nin insan ve toplum bilimlerinin en yüce yönlerinden birisi olduğunu ifade ederek, bu yüceliğin benmerkezcilik anlayışını aşarak diğerlerinin tecrübelerine iştirak etme isteğinden kaynaklandığını ifade eder. Bu nedenle akademik olarak dinler tarihçilerinin kendi önyargılarını paranteze alarak hareket etmeleri gerektiğine dikkat çeker.[1309]

Dini yapıların değişiminin temel bir gözlem olduğunu söyleyen Smart, örneğin Budizm veya Katoliklik tarihinin değişen yapılar tarihi olarak nitelendirilebileceğini ifade eder. Tasvirci Din Fenomenolojisi'nin iki yönünü oluşturan Tarihsel ve Yapısal Fenomenoloji'nin senkronik özelliğe sahip olduğunu belirtse de, özellikle tipolojik fenomenolojide olduğu gibi yapısal tasvirin salt bir senkronikliğe ihtiyaç duymadığına işaret eder.[1310]

Yapısal tasvirlerde kimi zaman bazı problemlerin ortaya çıkabileceğini belirten Smart, bir dini şekillendiren çeşitli öğelerin ihmal edilmesini bu problemlerden biri

[1305] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.27.
[1306] Smart, "The Principles and Meaning in the Study of Religion", s.196.
[1307] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.19.
[1308] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.40.
[1309] Smart, *Beyond Ideology*, s.47.
[1310] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.26.

olarak kabul eder. Çünkü genellikle bir kültürün çeşitli öğelerinin karşılıklı etkileşiminin bir sonucu olarak dinlerin senkretik bir doğaya sahip olduğunun ileri sürülebileceğini düşünen Smart, bu durumu dikkate almayan yapısal tasvirlerin bir takım problemlere sahip olacağını ileri sürer. Bu bağlamda İtalyan Katolikliğini ele alan Smart, bu dindeki çeşitli öğelerin bu geleneğin içerisine yerleşen pek çok Hıristiyanlık öncesi pratiğin devamı olduğuna işaret eder. Dolayısıyla yapısal tasvirin, bu duruma senkretik olarak yaklaşması gerektiğini ve çeşitli kültürlerle etkileşime geçtiği için belli bir toplumu aşan herhangi bir dinin tasvir edilmesi için duruma uygun gerçek yöntemlere ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu nedenle bir dinin, sadece kendi resmi doktrinleri ve mitleri aracılığıyla ele alınmasını ve gelenek ile gerçek toplumlarda şekillenen formları arasındaki diyalektik ilişkinin görmezden gelinmesini yapısal tasvir adına ciddi bir tehlike olarak görür. Bu doğrultuda örneğin Hıristiyanlığın Amerikan formlarının, ülkenin ahlaki ve siyasi değerlerinden etkilenen ve bu değerleri özümseyen Hıristiyan topluluklarını betimleyen yöntemler ekseninde tasvir edilmesi gerektiğini ifade eder.[1311]

Smart, söz konusu problem karşısında fenomenolojik, psikolojik ve sosyolojik tasvirlere yer veren ve çok metotlu bir yaklaşımı benimseyen boyutsal analizleri kullanmayı teklif eder. Ortaya koyduğu resmin idealist olduğunu dolayısıyla bu türden kapsamlı tarihi ve yapısal bir analizin Dini Araştırmalar'da gerçekleştirilmediğini düşünür. Bunun nedenleri olarak, din bilimcilerinin daha çok dini düşünceler tarihiyle ilgilenmelerini, çok boyutlu bilgiler vermeyen yazılı metinlere ve doktrinleri temellendiren dolayısıyla dinin pratik yönünden daha ziyade inanç yönünü vurgulayan kutsal metinlere yoğunlaşmalarını kabul eder. Bu noktada yazılı veya kutsal metinlerden ziyade toplumlarla ilgilenen antropologların çok boyutlu analizler ortaya koymaya daha yakın olduğunu ileri sürer.[1312]

B. Tipolojik Din Fenomenolojisi

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin ikinci aşamasını "Tipolojik Din Fenomenolojisi" oluşturur. Tasvirci Din Fenomenolojisi'ne göre Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin daha problemli olduğunu belirten Smart, örneğin Evharistiya ayini gibi özel bir öğenin Hıristiyanlık gibi özel bir geleneğin organik bağlamındaki tasvirinden sonra tipolojik çalışmaya geçilmesi gerektiğini ifade eder.[1313] Smart, Din Fenomenolojisi'nin kökeni

[1311] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.32.
[1312] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.33.
[1313] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.76.

itibarıyla bir parça Husserl veya Felsefi Fenomenoloji geleneğinden etkilenmiş olsa da büyük ölçüde özleri araştırmakla yani dini fenomen tiplerini tanımlama ve sınıflandırmayla ilgili olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda inançları karşılaştırmada veya onların benzerliklerini ortaya koymada bir tür tipoloji çeşidi olarak yorumlanabilecek kurban ve dua gibi genel bazı kategorileri kullanmanın gerekli olduğunu ileri sürer.[1314] Tipolojik Fenomenoloji bağlamında yapılacak karşılaştırmalarda bağlama dikkat edilmesi gerektiğini düşünen Smart, organizma benzetmesine atıfta bulunarak, organların genel anlamda birbirine benzer olsa da farklı organizmalarda farklı fonksiyon göreceklerine işaret eder.[1315]

Dini fenomenler ve onların anlamları arasındaki karşılıklı ilişkiyi araştırma isteğinin tasvirin yanı sıra tipolojiyi gerektirdiğini düşünen Smart, bu isteği gerçekleştirme görevinin Tipolojik Din Fenomenolojisi'ne ait olduğunu ifade eder. Bu nedenle dinamik olması gereken Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin, farklı fenomenler arasındaki ilişkiyi ve bu fenomenlerin değişim tiplerini ele alması gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda örneğin kurban tekniklerinin sadece T, U ve V dinlerinde yer alıp almamasının değil, yogaya yer veren T geleneğiyle yogayı kapsamayan diğer dini geleneklerin karşılaştırılarak farklı kurban düşüncelerinin etkisinin incelenmesi gerektiğine işaret eder. Nitekim bunun sonucu olarak Upanişadların mesajlarında içsel kurbanın, hem kozmik hem de psikolojik önemine işaret edildiğini ifade ederek, bu bağlamda kurbana yer veren dinlerle derin düşünme arasında bir karışımın görülebileceğini ileri sürer. Bu şekilde Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin mevcut dini materyaller ve özellikler arasındaki ilişkileri ve farklı dini anlayışlar arasındaki etkileşimi açığa çıkarmada oldukça yardımcı olduğunu ifade eder. [1316]

Smart, dinin öğelerini, tiplerini ve kategorilerini belli bir düzen içerisinde düzenleme görevinin Tipolojik Din Fenomenolojisi'ne ait olduğunu ve bu tarz Din Fenomenolojisi'nde karşılaştırmalı bir yaklaşım benimsemenin zorunluluk arz ettiğini ifade eder. Bu bağlamda Leeuw'ün "*Religion in Essence and Manifestation*" adlı eserini Tipolojik Din Fenomenolojisi adına önemli bir örnek olarak kabul eder. Bütün kategorilerin kabul edilemeyebileceğini dolayısıyla Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin sürekli olarak kategorileri yeniden değerlendirici bir yaklaşıma sahip olması gerektiğini dile getirir. Örneğin; monizm, panteizm, politeizm ve düalizm gibi çeşitli dini

[1314] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.19.
[1315] Smart, *Beyond Ideology*, s.51.
[1316] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.156-157.

sistemlerde kullanılan kavramların yeniden değerlendirmeye ihtiyaç duyduğunu ifade eder.

Smart, fenomenologların batılı varsayımlar ve kelime dağarcığıyla hareket etmeye meyilli olduklarını ancak bu tavırlarının uygun tipolojiler oluşturmaya yardımcı olmadığını dile getirir. Nitekim bir dinin organik doğaya sahip olduğu için bir öğenin anlamının yapının bütününden etkilendiğini dolayısıyla Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin hassas bir görev olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Tipolojik Din Fenomenolojisi'yle Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'ni özdeşleştiren Smart, Otto'nun kendileri mistik olan, Meister Eckhart'ın (1260-1328) Hıristiyanlık'la ve Adi Şankara'nın (788-820) Hinduizm ile ilgili öğretilerini ve mistik anlayışlarını karşılaştırdığı *"Mysticism East and West"* (Mistisizm: Doğu ve Batı) adlı eserini bu bağlamda değerlendirir.[1317]

Smart, "karşılaştırmalı din" veya "karşılaştırmalı din incelemesi" kavramlarının bazı olumsuzluklara sahip olduğunu belirterek "kültürlerarası dünya görüşleri incelemesi" kavramını kullanmayı teklif eder. Bunun yanında karşılaştırma çalışmalarında belli bir dinin üstünlüğü veya eşsizliği imasıyla hareket edildiğini söleyerek, kullanmayı teklif ettiği "kültürlerarası" kavramının daha bilimsel ve tarafsız olduğunu ileri sürer.[1318] Bu doğrultuda kültürlerarası karşılaştırmanın pek çok alana çeşitli katkılar sağladığına işaret eder. Birincisi; batılı üniversitelerde özellikle teoloji okullarında yaygın olan kültürel kabilecilik anlayışına karşı tavır sergilemesidir. İkincisi; dinlerle daha genel anlamda dünya görüşleriyle ilgili oldukça faydalı soruları ve bu sorulara yönelik geleneklerin tavırlarının benzerliklerini ortaya koymasıdır. Üçüncüsü; ideolojik önyargılar nedeniyle din araştırmalarının ihmal edildiği sosyal bilimlere yeni bakış açıları kazandırabilmesidir.[1319]

Smart, birbirinden bağımsız dini gelenekler arasındaki açık benzerliklerin birer tipoloji örneği olduğunu belirterek, söz konusu benzerliklerin işaret ettikleri birlikteliğe yönelik bir açıklama ihtiyacını da açığa çıkardıklarını ileri sürer. Bu doğrultuda Hıristiyanlığın Hindu Bhagavad-Gita'yı etkilemesinin tarihi açıklamaya dayanan bir tipoloji örneği olduğunu ve tarihi açıklamanın hem içsel hem de dışsal yönden yapılması gerektiğini ifade eder. Eckhart ve Sankara doktrinleri arasındaki benzerliklerin de dini

[1317] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.41; "The Structure of the Comparative Study of Religion", *Comparative Religion in Education: A Collection of Studies*, Ed. John R. Hinnells, Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1970, s.22; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.193; *Beyond Ideology*, s.48.
[1318] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.5.
[1319] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s.5-6.

tecrübe çeşitlerinin açıklanmasına dayanan bir tipoloji olarak değerlendirilebileceğine işaret eden Smart, bu örnekte içsel açıklamanın önemli bir fonksiyona sahip olduğunu düşünür. Ayrıca farklı dini geleneklerde yer alan ana tanrıça motiflerinin birbirlerine benzer şekilde tarımsal özellikler çerçevesinde açıklanabileceğini ifade eder.[1320]

Smart, Tipolojik Din Fenomenolojisi için dini gelenekler arasındaki benzerlikler kadar farklılıkların da önemli olduğunu vurgular. Bu farklılıkların önemli bir konu olduğunu belirten Smart, örneğin Hinduizm gibi büyük dini geleneklerde üstün varlık anlayışına yer verilmesine rağmen özellikle Theravada Budizmi'nde bu türden bir varlık anlayışının mevcut olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla Tipoljik Din Fenomenolojisi'nin bu farklılıkları da dikkate alarak hareket etmesi gerektiğine işaret eder.[1321]

Çeşitli açıklama şekillerinin tipolojiye rehberlik edeceğini düşünen Smart, bu doğrultuda eylemlere veya ritüellere, tecrübelere ve derin hislere, organizasyonel rollere veya dinin boyutları gibi unsurlara göre çeşitli kategorilerin oluşturulabileceğini ileri sürer. Örneğin dinin ritüel boyutu kapsamında, ibadetler, kurbanlar, sakramentler, kabul törenleri, ilahi söyleme, haclar, cenaze törenleri, oruçlar, yoga pratikleri ve bayram günleri gibi çeşitli kategorilerin ortaya konabileceğini ifade eder. Ortaya konan her türlü kategorinin eleştiri ve tartışmalardan uzak olmadığını ve her dinin organik karakterine rağmen farklı dini geleneklerde bu türden kategorileri uygulamanın mantıken uygun olacağını düşünür. Çünkü ortaya koyduğu kategorilerin materyali değil formu esas aldığını ileri süren Smart, formel-materyal ayrımı bağlamında söz konusu kategorileri *"formel"* olarak nitelendirir. Bu ayrımla, örneğin bir taraftan dua eyleminin formunu tasvir ederken diğer taraftan dua eyleminin kendisine yöneldiği odakla ilgili herhangi bir yorum yapmamayı kasteder. Aynı şekilde bu durumu, bir taraftan şikayette bulunan bir kişinin şikayet eylemini tasvir ederken diğer taraftan şikayet ettiği şeye herhangi bir atıfta bulunmamaya benzetir. Formel kategorilerin bireysellik (hususilik) problemiyle karşı karşıya olduğunu kabul eden Smart, bu kategorilerin belirli bir sınır içerisinde işleyebileceğini ileri sürer. Örneğin Evharistiya ifadesinin Hıristiyanlık geleneği dışındaki kutsal bir yemeği kategorize etmek için uygun olmadığını çünkü Evharistiyanın materyal bir özellik taşıdığını ifade eden Smart, bu bağlamda çoğul bir anlama işaret ettiğini ileri sürdüğü sakrament ifadesini kullanmayı daha uygun görür. Bu doğrultuda fenomenolojik kategorilerin belli bir ölçüde çeşitli pratiklerin formel

[1320] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.76-77.
[1321] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.77; *Dimensions of the Sacred*, s.5.

yönlerinden soyutlamalar olduğunu veya bu pratiklerin zaman zaman ideal kategori tipleri olarak kabul edildiğini ifade eder.[1322]

Smart, ortaya koyduğu formel-materyal ayrımının, tecrübeler ve derin hislere (numinous tecrübe, manevi huzur vb.), organizasyonel rollere (rahip, şaman, peygamber vb.) ve dinin doktrinel ve mitolojik boyutları gibi çeşitli boyutlarına uygulanabileceğini ifade eder. Bu sayede bir dinin veya dini eylemin odağının veya odaklar grubunun anatomisinin tam olarak tasvir edilebileceğini ileri sürer.[1323]

Karşılaştırmalı tasvirin Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin görevi olduğunu belirten Smart, din fenomenoloğunun bu görev esnasında *"niyetsellik"* ilkesine dikkat etmesi gerektiğini dile getirir. Smart'a göre bu ilke, incelemeye konu olan kişinin tecrübe ve eyleminin kendisi için ifade ettiği anlama odaklanmayı ifade eder. Bu bağlamda Smart, niyetsellik ilkesi çerçevesinde ortaya konan karşılaştırmalı tasvirlerin fenomenolojik değeri konusunda bazı itirazların mevcudiyetine dikkat çeker. Bunlardan birincisi; her dini tecrübenin, organizasyonun vb.'nin tarihi olarak özel (kişisel) ve dolayısıyla iştirakçilerin (inananların) niyetleriyle ilgili olmasıdır. Smart, bu itirazın sadece kişiselliklerin mevcudiyetine dikkat çektiğini ve fenomenolojinin bunların hepsini kavrayamayacağı imasını taşıdığını ifade eder. Bu itirazın ironik olduğunu düşünen Smart, bu durumu şu cümleye benzetir: *"Bahçemdeki ağacın meşe olduğunu söylemenin doğruluğuna rağmen bu ağaç özel bir şekle sahiptir."* İkincisi; işritakçinin (inananın) ortaya koyduğu eylemi din fenomenoloğunun gördüğü şekliyle görmeme ihtimalidir. Örneğin; Hint dini geleneğinde lingam'ı verimliliğin sembolü olarak gören din fenomenoloğunun kullandığı kavramlar kendi bakış açısını yansıtmadığı gerekçesiyle iştirakçi (inanan) tarafından kulanılmak istenmeyebilir. Bu itirazın insan bilincinin farklılığını ortaya koyan insani bilimlerin gelişimine dikkat çektiğini düşünen Smart, insanların kendi inançları da dahil bütün inançlar arasındaki paralellikleri hassas bir şekilde kavrayabileceklerini ileri sürer. Smart, bu itirazlara rağmen Tipolojik Din Fenomenolojisi'nde diğer insanları ve onların inançlarını anlama adına yeterince hassas bir çalışmanın başarılabileceğini düşünür.[1324]

Kendi fenomenolojik anlayışını *"Saf Din Fenomenolojisi"* (pure religion of phenomenology) olarak isimlendiren Smart, Saf Din Fenomenolojisi'nden uzaklaşan ve apolojik bir karaktere sahip olan çalışmaların Dini Araştırmalar içerisinde

[1322] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.77-78.
[1323] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.78.
[1324] Smart, "The Structure of the Comparative Study of Religion", s.22-23; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.193-194.

görülebileceğine işaret eder. Bu doğrultuda örneğin Dini Araştırmalar'a yönelik olumlu katkılarını kabul etmekle beraber Jung ve Eliade'ın teori temelli çalışmaları nedeniyle saf tipolojiden uzaklaştıklarını ileri sürer.[1325]

Ayrıca Smart, Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin kullandığı kültürlerarası karşılaştırmanın din hakkındaki teorileri test etmek için oldukça önemli olduğunu düşünür. Örneğin; sosyolog Weber'in Batı'da kapitalizmin ortaya çıkışının başlıca nedeninin Protestanlık olduğu hipotezini ele alan Smart, bu teoriyi test etmek için kapitalizmin Batı dışında İslam, Hint ve Çin dünyalarında nasıl ortaya çıktığına bakılması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda kültürlerarası karşılaştırmanın nasıl yapılacağını şu şekilde açıklar: *"Eğer A ve B dini faktörlerinin bir kültürde C sonucuna neden olduğunu söylersek, ondan sonra A ve B'nin C'nin tezahür etmediği diğer kültürlerde var olup olmadığını araştırmamız gerekir. Her ikisi mevcut değilse veya en azından ikisi birlikte mevcut değilse veya her ikisi de mevcutsa, bu durumda A ve B'nin niçin bir kültürde C'ye neden olurken diğer kültürlerde neden olmadığını açıklayan ilave bir D faktörü araştırılmalıdır. İnsan topluluklarını bir laboratuvara koyamayız ama global tarihi bir tür laboratuvar olarak kullanabiliriz. Bu nedenle sosyal bilimler kültürlerarası karşılaştırmayı kullanmalıdır."*[1326]

C. Diyalektik Din Fenomenolojisi

Din Fenomenolojisi'nin birinci aşamasında Tasvirci Din Fenomenolojisi'ne, ikinci aşamasında Tipolojik Din Fenomenolojisi'ne yer veren Smart, organizma benzetmesine atıfta bulunduğu yedi boyutlu din modelini dini analizlerde kullanmayı ön plana çıkarmış, seküler dünya görüşlerini de din benzeri olarak nitelendirerek yedi boyutlu modelin bunlara da uygulanabileceğini ileri sürmüş ve bu anlayışının neticesi olarak Diyalektik Din Fenomenolojisi'ni kullanmayı teklif etmiştir.

Smart, incelenen fenomen tipinin ortak bir öze sahip olmasını ifade eden özselcilik ve diğer bazı nedenlerden ötürü klasik dönem Din Fenomenolojisi'nin "senkronik" ve "statik" bir özelliğe sahip olduğunu düşünür. Bu özelliğin belli sınırlar ölçüsünde zararsız olduğunu belirtse de, fenomen tiplerindeki değişim biçimlerinin araştırılması gerektiğini ifade eder. Bu doğrultuda fenomenlerin değişim biçimlerini araştırma teşebbüsünü *"Dinamik Fenomenoloji"* olarak isimlendirir. Nitekim Smart, insanlık

[1325] Smart, "The Structure of the Comparative Study of Religion", s.23; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.194; Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.213.
[1326] Smart, *Worldviews*, s.21.

tarihindeki değişim biçimlerinin birbirini etkilediğini ve birbiriyle birleştirilebilir olduğunu ancak bir değişim biçiminin bağlamına göre farklı sonuçlar ortaya çıkardığını dile getirir.

Smart, dünya görüşleri ve dinlerin farklı boyutları arasındaki diyalektik ilişkiye işaret etmek için ise"*Diyalektik Fenomenoloji*" kavramını kullanır. Genel anlamda herhangi bir sistemin veya şemanın bir öğesinin prensip olarak diğer öğelerin hepsinden etkilendiğini belirten Smart, bu sistem veya şema organizmalarının bir bütün olarak fonksiyon gördüğünü, dolayısıyla bir öğenin herhangi bir zarar görmesi halinde bütünün de bu durumdan az veya çok etkilendiğini ifade eder. Örneğin; Ortodoks Hıristiyanlığın tutarlı olması zorunlu olmayan dini doktrinler bütününün bir tür organizma olduğunu ve yaratılış doktrininin Tanrı'nın inkarnasyonu doktrininden etkilenmesi gibi bir doktrinin diğer doktrinlerden etkilendiğini dile getirir. Dolayısıyla incelenen öğelerin içinde bulunduğu şema bağlamında ele alınması gerektiğine işaret eden Smart, özellikle örneğin ritüel boyutla doktrinel boyut arasındaki ilişki gibi dinin farklı boyutları arasındaki diyalektik ilişkinin ortaya konulması gerektiğini ileri sürer.[1327]

Diyalektik Fenomenoloji'nin seküler dünya görüşlerine de uygulanabileceğini düşünen Smart, örneğin Ulus Devlet için demokratik değerlerin doktrinel boyut ve devlet başkanının farklı eylemlerinin ritüel boyut kapsamında değerlendirilebileceğine vurgu yapar.[1328]

The World's Religions (Dünya Dinleri) adlı çalışmasının yedi boyutlu analizlere dayanan en önemli eseri olduğunu belirten Smart, hem dinlerin hem de seküler dünya görüşlerinin yedi boyutlu model bağlamındaki özelliklerini karşılaştırmalı bir şekilde ve çeşitli örnekler yardımıyla şöyle özetler:

Birincisi; dinler, ibadet ve meditasyon gibi çeşitli ritüel ve pratikleri içerir ve bu ritüel ve pratik boyutu oluşturur. Bazen bir dinin pratikleri, bir seküler dünya görüşü olan Ulusalcılığı temsil eden Ulus Devletin ritüelleri içerisinde yer alabilir. Örneğin; İngiliz kraliçesinin tahta çıkışı esnasında Anglikan kilisesinde dini taç giyme töreninin düzenlenmesi ve Sri Lanka'da devletle ilgili işlerde Budist törenlerin gerçekleştirilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı şekilde Ulus Devlet, ulusal günlerinde gerçekleştirilen geçit törenleri gibi kendi seküler ritüellerine sahiptir. Farklı dinlerin veya dünya görüşlerinin mevcudiyeti karşısında Ulus Devlet, ritüellerinde bir dine veya dünya görüşüne yönelik desteğini ifade etmekten kaçınmalıdır. Ritüeller karşılıklı olarak

[1327] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.7-8.
[1328] Smart, *Dimensions of the Sacred,* s.8.

birbirlerini dışlayıcı bir karaktere sahip olabilir. Nitekim Hindistan'da yaşayan Müslümanlar ve Hindular arasındaki kavga ve kargaşanın temel nedeni budur.[1329]

İkincisi; dinler, korku, mutluluk, yeniden doğum gibi çeşitli tecrübe ve duyguları içerir ve bu tecrübi ve duygusal boyutu oluşturur. Tecrübi boyut, yoga pratiği ve diğer meditasyon metotları veya dini törenler ve ibadetler aracılığıyla özellikle ritüel/pratik boyut tarafından desteklenir. Modern Ulus Devlet de, duygusallığı ve vatanseverlik hissini açığa çıkarmaya oldukça uygundur.[1330]

Üçüncüsü; dinler, ahlaki öğretileri ve genellikle yasal (hukuki) yapıları içerir ve bu ahlaki ve yasal boyutu oluşturur. Bazen dinlerin ahlaki ve yasal yapıları içerisinde ciddi farklılıklar vardır. Örneğin; Müslümanların ve Hıristiyanların evliliğe bakışlarında ve suçlara karşı uyguladıkları ceza metotlarında oldukça farklılıklar vardır. Genellike devletlerin hukukları homojen bir yapıya sahiptir. Ancak dini değerlerle ilgili olan kürtaj gibi konulara yönelik bakış açılarında çok güçlü bir şekilde ahlaki anlaşmazlıklar mevcut olabilir.[1331]

Dördüncüsü; dinler, peygamberlerin kariyeri, Mısır'dan çıkış, İsa Mesih'in ölümü ve yeniden doğumu ve Buda'nın yaşamı gibi hikayelere sahiptir ve bu dinin hikayesel ve mitolojik boyutunu oluşturur. Dinlerin hikayeleri arasında, Hıristiyanlık ve İslam'ın İsa Mesih'in haçtaki durumuyla ilgili olduğu gibi bir dereceye kadar uzlaşmaz farklılıklar olabilir. Bu uyuşmazlıklar, genellikle yanılmaz olarak görülen bir kutsal metin anlayışına sahip dinler arasında görülür. Çünkü yanılmaz olarak görülen kutsal bir metin diğer kutsal bir metinle çeliştiği zaman çeşitli problemler ortaya çıkar. Seküler dünya görüşleri için hikayeler arasındaki uyumluluk daha az önemlidir. Geleneksel Marksizm, devrim ve tarihin diyalektik açıklamasına sahiptir ve her devlet kendi okullarında kendi resmi tarihini öğretmeye çalışır. Ancak ülkenin tarihini yorumlamada ortaya konan farklılıklar çeşitli çatışmalara neden olabilir.[1332]

Beşincisi; karakteristik olarak dinler, reenkarnasyon, yaratılış, Tao ve Tanrı gibi inancın yapısını oluşturan öğelerle ilgili resmi veya ana akım düşüncelere sahiptir ve bu dinin doktrinel ve felsefi boyutunu oluşturur. Genellike bu doktrinler, hikayesel ve

---

[1329] Smart, "Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", *Journal of Religious Pluralism,* 1, 1991, s.23-24; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.317-318.
[1330] Smart, "Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", 24; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.318.
[1331] Smart, "Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", s.24-25; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.318-319.
[1332] Smart, "Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", s.25; *Ninian Smart on World Religions-II,* s.319.

mitolojik boyut aracılığıyla teşekkül eder. Örneğin; İncil'de yer alan İsa Mesih ve Kutsal Ruh'la ilgili bilgiler çerçevesinde çeşitli tartışmalar ortaya çıkmış ve bu tartışmalar teslis doktriniyle çözümlenmiştir. Genellikle devletler, evrensel doktrinlerle birleştirdikleri hikayeler doğrultusunda vatandaşlarından bazı fedakarlıkları ve derinden bağlılığı talep ederler. Bu doğrultuda örneğin, İngiltere'yi savunmak demokrasiyi savunmak, Vietnam için mücadele etmek Marksizm için mücadele etmek veya İran için savaşmak İslam adına savaşmak anlamlarına gelir. Bu durum, ulusal kimliğin değerleriyle bir dünya görüşünün değerlerini birlikte harmanlamak için oldukça teşvik edicidir.

Altıncısı; dinlerin bir toplum içinde ortaya çıkması ve çeşitli organizasyonlara sahip olması dinlerin sosyal ve organizasyonel boyutunu oluşturur. Reform sürecinden sonra Avrupa'daki dini durum, *"İktidar kimin elindeyse onun dini geçerlidir."* sözü veya bir başka ifadeyle, *"Bir bölgenin dini, hükümdar tarafından belirlenir."* ilkesiyle açıklanabilir. Bu doğrultuda yerleşmiş/resmileşmiş dinin norm haline geldiği görülür. Doğu Avrupa'nın Marksist rejimlerinde de bu sistem takip edilir. Sistem üzerinde farklılıklar olsa da resmi ideolojilere katılmayan vatandaşlar bazı dezavantajlarla karşılaşır. Diğer taraftan A.B.D'de olduğu gibi din ve devlet birbirinden ayrılırken, bu durumun diğer bir şekli Osmanlı'daki millet sisteminde görülür. Bu sistemde Yahudi ve Hıristiyan toplumlar, Müslümanlara kıyasla daha az imtiyaza sahip olsalar da kendi hukuklarına tabi olarak var olmaya devam edebildiler.[1333]

Yedincisi; dinler, kendilerini mimari, heykel ve resim gibi çeşitli sanatlar aracılığıyla ifade ettikleri materyal ve sanatsal boyuta sahiptir. Dinlerden bazıları prensip olarak *anikonik* (şekilsiz) iken bazıları imgelere çok önem verir. Ancak bu farklılık dinler arasında çeşitli çatışmalara neden olabilir. Ulus Devlet, vatanseverlik duygularını ortaya koyucu savaş anıtları gibi çeşitli ikonlara sahip olabilirken, bunların çoğaltılması veya çoğaltılmaması farklı sorunlara yol açabilir.[1334]

Smart bu noktada, Diyaletik Din Fenomenolojisi'nin uygulanabilmesi için çok metotlu bir yöntemin benimsenmesini ve araştırma alanının açık uçlu olmasını gerekli görür. Bu nedenle fenomenolojik analizlerde sadece Tasvirci ve Tipolojik Din Fenomenolojisi'nin yöntem ve basamaklarının yeterli olmadığını düşünen Smart, ayrıca

[1333] Smart, "Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", s.25-26; *Ninian Smart on World Religions-II*, s.319-320; Millet sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlılar'da Millet Sistemi", *DİA*, Ankara: TDV Yay., 2005, C.30, s.66-70.

[1334] Smart, "Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", s. 26; *Ninian Smart on World Religions-II*, s. 320.

Tarih, Sosyoloji, Antropoloji ve İkonografi gibi pek çok farklı disiplinin metotlarından faydalanılarak Diyalektik Din Fenomenolojisi'nin gerçekleştirilebileceğini ifade eder.[1335]

Smart'ın, buraya kadar bahsedilen Tasvirci, Tipolojik ve Diyalektik Din Fenomenolojisi'nin yanında, her ne kadar böyle bir isimlendirme yapmasa da *"Dilsel Din Fenomenolojisi"*ni kullandığı söylenebilir. Çünkü o, dilsel araştırmaların din araştırmalarında önemli bir rol oynadığını belirterek, dilin hem kutsal metinlerde hem de insanlığın başlıca bilgi kaynağı olan kitaplarda anahtar bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca kutsal metinlerin, dinlerin mitolojik ve doktrinel ve felsefi boyutunun teşekkülünde önemli bir yere sahip olduğuna işaret eder.[1336]

Bir anlamda Wittgenstein'ın mirasçısı olan dil analizcisi İngiliz Felsefeci Austin'in danışmanlığında doktora tezini hazırlayan ve kısmen onun görüşlerinden etkilenen Smart, linguistik analiz olarak bilinen felsefi hareketin her ne kadar bir takım noksanlıklara sahip olsa da, özellikle felsefecilerin felsefi alanının dışına yani felsefi olmayan veya sıradan dile yönelik dikkatini sağlamaya katkı sağladığını dile getirir. Çünkü o, felsefenin özel diliyle sıradan söylemlerde yer alan kavramlar arasında fark olduğunu düşünür. Dolayısıyla yapılacak dil analizlerinin felseficilerin gerçekliğe daha yakın hareket etmelerine vesile olacağını ileri sürer. Nitekim dini fenomenleri anlamak için Din Fenomenolojisi'nin/fenomenoloğunun dini kavramların, sembollerin, ritüellerin, jest ve mimiklerin, derin hislerin ve bunların dinin gramerini oluşturan çeşitli boyutlarla ilişkilerinin dikkatli bir analiziyle ilgilenmeleri gerektiğini düşünür.[1337] Bu doğrultuda bir taraftan fenomenolojik çalışmalarında dil analizcisi Wittgeinstein'ın "aile benzerliği" kavramı gibi lingustik analizlere yer veren Smart, diğer taraftan sadece kendi dini/seküler paradigmalarını önceleyen dil felsefecilerinin yaklaşımını eleştirerek, onların anlayışlarını benimsemediğini ifade eder.[1338]

Smart'ın kullandığı Din Fenomenolojisi çeşitleri bağlamında onun dinlerle ilgili kavramsal analizler ortaya koyduğu, "*Reasons and Faiths: An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian (1958)"* (Nedenler ve İnançlar: Hıristiyan ve Hıristiyan Dışı Dini Söylemin Bir İncelemesi) adlı eserinin Dilsel Din Fenomenolojisi; *The Religious Experience of Mankind (1969)* (İnsanlığın Dini Tecrübesi) adlı eserinin

[1335] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.217-218.
[1336] Smart, *Dimensions of the Sacred*, s. 15; "Religious Studies and the Comparative Perspective", s.7; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.235.
[1337] Smart, "Social Antropology and the Philosophy of Religion", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.184; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.18.
[1338] Kuruvachira, "A Conversation with Ninian Smart", s.278-279.

Tasvirci Din Fenomenolojisi; *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (1996)* (Kutsalın Boyutları: Dünya İnançlarının Bir Anatomisi) adlı eserinin Tipolojik Din Fenomenolojisi ve *The World's Religions (1998)* (Dünya Dinleri) adlı eserinin Diyalektik Din Fenomenolojisi için uygun birer örnek olduğu söylenebilir.

V. N. Smart'ın Din Fenomenologlarına Yönelik Eleştirileri

Din Fenomenolojisi'nin dini analiz etmek için en güzel yöntem olduğunu düşünen Smart, din fenomenologlarının/araştırmacılarının üzerinde odaklandıkları dinin özü (nesnesi) konusunu ele alarak, bu bağlamda *"odak"* kavramını kullanmış ve adeta kendi Din Fenomenolojisi'nin odağına yerleştirmiştir. Smart, bilimselliğinin gereği olarak öncelikle Din Fenomenolojisi'yle ilgilenen din fenomenologlarının alana yönelik önemli katkılarını takdir etmiş ve daha sonra onların dinin özünü (nesnesini) ifade etmek için kullandıkları kavramlardan hem faydalanma hem de eleştirme yoluyla odak kavramını kullanmayı teklif etmiştir. Bu noktada Smart'ın, kendi fenomenoloji anlayışını inşa ederken kimi zaman istifade ettiği kimi zaman da eleştirdiği Otto, Leeuw, Wach, Eliade ve Cantwell Smith gibi din fenomenologlarına/araştırmacılarına yönelik değerlendirmeleri özellikle dinin özü (nesnesi) ile ilgili görüşleri bağlamında ele alınacaktır.

A. Rudolf Otto'ya Yönelik Eleştirileri

Protestan bir papaz, teolog ve din felsefecisi olan Otto, Smart'ın da içinde yer aldığı din fenomenologlarının/araştırmacılarının çoğunluğu tarafından Din Fenomenolojisi'ne kazandırdığı temel kavramlar nedeniyle bir din fenomenoloğu olarak kabul edilir. Otto, dini kutsalın tecrübesi olarak tanımladığı için Smart ona yönelik eleştirilerini özellikle kutsal kavramı bağlamında yapar. Çünkü Otto'nun pozisyonunun temelde Kantçı olduğunu düşünen Smart, onun kutsal kavramını Tanrı'yı ima edecek şekilde *apriori* bir kategori olarak kullandığını ifade eder. Dolayısıyla kutsal kavramının bütün dinleri kapsamadığını ileri sürer.[1339]

Smart'a göre Otto, dinin bir çeşit tecrübeden ortaya çıktığını düşünür ve bu tecrübeyi, Latince'de ilahilik veya güç ima eden kutsal bir yer veya nesne anlamına gelen *"numen"* kelimesinden türettiği *numinous* tecrübe olarak isimlendirir. Otto kutsala dair açıklamasını Kant'ın terminolojisi bağlamında ortaya koysa da daha sıradan

[1339] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.117.

kavramlarla bu terminolojiden uzaklaşmaya çalışır. Bunlardan birincisi; *numinous*'u özel bir tecrübe olarak isimlendirir. İkincisi; *numinous* tecrübeyle kutsalı birleştirir. Üçüncüsü; bu düşüncesinin sonuçlarına dini açıklamalarında yer verir. Bu doğrultuda Tanrı'yı kutsal bir varlık olarak açıklar. Dördüncüsü; bu bağlamda dini açıklamalarında rasyonel olmayan öğelere yer verir.[1340]

Smart, Otto'nun karşılaştırmalı din incelemesine ve Din Felsefesi'ne yönelik önemli katkıları olmasına rağmen dini tecrübeyi ele alma yönteminin kusurlu olduğunu çünkü Budist Nirvana anlayışını yanlış yorumladığını veya ihmal ettiğini ifade eder. Otto'nun bütün dinler için *numinous* tecrübenin merkezi olduğu iddiasına karşı çıkarak, onun *numinous* kavramını kullanımına yönelik bir takım eleştiriler yöneltir:

Birincisi; Smart'a göre Otto, *numinous* ayrımının temel özelliklerini "huşu vericilik, hükmedicilik, güç ve büyüleyicilik" olarak belirler. Bu öğeler, açık bir şekilde Tanrı ve tanrılar gibi ibadet nesnelerini tasvir eder. Ancak Nirvana bu özelliklerin hiçbirine sahip değildir, belki sadece büyüleyicilik onun özellikleri arasında kabul edilebilir. Dolayısıyla Otto'nun *numinous*'un özelliklerine dahil ettiği özellikler genellikle veya daima gerçek ibadet nesnelerinde bulunabilir.[1341]

İkincisi; Smart'a göre tecrübeler tecrit edici bir şekilde kolaylıkla anlaşılamaz. Bu nedenle tecrübeler en iyi kendi bağlamlarındaki davranış ve tavırlar göz önünde bulundurmak suretiyle bütüncül bir şekilde anlaşılabilir. Özellikle dini tecrübe, kendisiyle bağlantılı manevi pratikler bağlamında ele alınmalıdır. Dolayısıyla huşu, hükmedicilik ve gücü hissetme tecrübeleri tipik olarak ibadet ve kurban gibi pratiklerle bağlantılıdır. Ancak Otto, *numinous*'un özelliklerini ortaya koyarken tecrübeyi pratiğinden ayırmakta ve bunu Nirvana'ya da uygulamaktadır.[1342]

Üçüncüsü; Schleiermacher'ın yaratılmışlık duygusunu subjektif olduğu gerekçesiyle eleştiren Otto, *numinous*'un objektif olarak ve benliğin dışında hissedildiğini belirtir. Smart'a göre Otto'nun açıklaması bir *numen'*in insanı nasıl etkilediğini ve ibadet nesnesiyle ibadet eden arasındaki düalizmin mevcudiyetini ortaya koyar. Nirvana ise bir *numen*'e atıfta bulunmaz çünkü Nirvana sadece benliğin dışında gerçekleşen özel bir haldir ve düalizm söz konusu değildir.[1343]

[1340] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.117-118.
[1341] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definiton of Religion", s.216-217; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.101-102.
[1342] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.217-218; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.102-103.
[1343] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.218; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.103.

Dördüncüsü; Otto, Nirvana'nın özelliklerini ifade eden "ölümsüzlük, mutlaklık ve devamlılık" gibi sıfatların Nirvana hakkında "*nihai gerçeklik"* olarak düşünmeye sevk ettiğini ve zaman zaman *"nihai gerçeklik"* kavramının kişisel olmayan Tanrı'yı tasvir etme yöntemine dönüştüğünü ileri sürer. Ancak Smart'a göre, Nirvana için kullanılan sıfatlar herhangi bir Tanrı'ya değil mistik bir hale yöneliktir ve bu hali tasvir etmektedir.

Beşincisi; Otto'nun temel iddiası, Nirvana'nın *numinous* olduğu ve tamamen rasyonel olmadığıdır. Ancak Smart'a göre Otto'nun Nirvana'nın rasyonel olmadığı iddiasına aşırı vurgu yapması doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bu aşırı vurgu Nirvana'nın temel özelliklerini tasvir etmeyi zorlaştırmaktadır. [1344]

Son olarak altıncısı; Otto'nun, Nirvana'nın zaman ve mekanın ötesinde aşkın bir durum olarak yorumlanmasının konuyu problemli hale getirdiği iddiasına karşılık Smart, Buda'nın içsel aydınlanmasının zaman ve mekanın ötesindeki aşkınsal duruma yönelik en önemli örnek olduğunu ifade eder.

Smart özetle, Otto'nun *numinous* analizlerinin tanrılar veya Tanrı benzeri varlıkları ve insanların bu varlıklara karşı reaksiyonlarını ortaya koymak için oldukça uygun olsa da, *yoga* pratiğiyle ulaşılan hali veya atıfta bulunulan varlıkları tasvir etmek için pek de uygun olmadığını ifade eder. [1345]

Smart, Otto'nun kullandığı kavramlarla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Öncelikle Otto'nun, *numinous*'un doğasını ifade etmek için *"mysterium tremendum et fascinants"* kavramını kullandığını *"mysterium tremendum"*un "ürperti veren bir sır" ve *"fascinants"*ın "büyüleyici" anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca Otto'nun *"bütünüyle öteki"* anlamına gelen *"ganz andere"* kavramını kullandığına işaret eder. Ancak Smart, Otto'nun kullandığı bu kavramların, ilahi olanın başkalığını ortaya koymada yeterli olmadığını düşünür. Nitekim kutsala yönelik temel reaksiyonun ibadet olduğunu dolayısıyla bu kavramların inanmayan veya putperest insanlar için herhangi bir anlam ifade etmediğini ileri sürer.[1346]

Smart'a göre Otto, önemli bir dini tecrübeyi yani *numinous* tecrübeyi açıklamasına rağmen bu tecrübe, içsel kavrayışı ve manevi huzuru elde etmek için derin düşünmeyi ifade eden mistisizmin doğasını tam olarak yansıtmada yetersiz kalmaktadır. Nitekim Seylan, Burma ve Kuzeydoğu Asya'nın değişik bölgelerinde taraftarı olan Theravada

[1344] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.219-221; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.104-106.
[1345] Smart, "Numen, Nirvana, and the Definition of Religion", s.221-222; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.106-107; *Reasons and Faiths*, s.22.
[1346] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.118-120; *Dimensions of the Sacred*, s.29.

Budizm'i bu durum için önemli bir örnektir. Çünkü bu din, yaratıcı Tanrı inancına yer vermeyen ilk dönem Buda öğretilerine ve aşkınsal bir duruma yani Nirvana'ya dayanır. Bu dinde hem ahlaki davranışlar hem de yoğun bir manevi derin düşünme öncelenir. Bu bağlamda Budist ve Batı mistisizmi arasında benzerliklerin olduğu düşünülebilir olsa da Budist mistisizminde Tanrı'ya inancın yer almadığı vurgulanmalıdır.[1347] Buda, tanrıların varlığını inkar etmez ancak onun için önemi azdır. Çünkü Buda'nın içsel aydınlanmayla eriştiği manevi hal, tanrıların ötesinde yer alır ve ibadetin bir nesnesi değildir. Budist tapınaktaki Buda'nın heykeli önüne çiçek bırakan bir Budist, bu hareketiyle en büyük öğretmeninin anısına yönelik saygısını ifade etmeyi amaçlar. Bu yüzden, kutsal bir varlığa yönelik huşu ve Tanrı'nın başkalığına yönelik korku hislerinin Theravada Budizmi'nde yeri yoktur. Özet olarak; Theravada Budizmi'nde *numinous* öğeler yer almasına rağmen batılı dinlerde önemli bir yere sahip olan *numinous* ibadet nesnesiyle ilgilenmez. Böylece Otto'nun analizleri oldukça önemli olmasına ve dini tecrübe ve pratik alanını büyük ölçüde resmetmesine rağmen mistisizmi gerçek anlamda ortaya koyamaz.[1348]

Smart, Otto'nun *"Numinous, her dinde merkezidir."* iddiasına karşılık, *numinous* ve mistik tecrübe ayrımına başvurur ve kimi zaman bir dinde hem *numinous* hem de *mistik* tecrübenin birlikte yer aldığına işaret eder.[1349] Bu durumu büyük dünya dinleri bağlamında kabaca açıklamaya çalışır. Böylece Eski Ahit'te ve erken dönem İslam'da *numinous* tecrübe yoğun bir şekilde yer alırken *mistik* tecrübenin yer almadığını belirtir. Diğer taraftan erken dönem Budizm, Theravada Budizmi ve Caynizm'de *mistik* tecrübenin merkezi iken *numinous* tecrübenin çok az yer aldığını ifade eder. Upanişadlar, Sufi İslam ve Hıristiyanlık'ta ise iki tecrübe çeşidinin karışımının mevcut olduğuna dikkat çekerek, ironik bir şekilde Budizmin karakterinde gelişen süreç içerisinde temel değişimlerin meydana geldiğini dile getirir.[1350] Nitekim Mahayana Budizmi'nde Buda'nın, ibadetin nesnesi durumunda olduğunu ve kurtuluş doktrininin ona olan iman üzerine şekillendiğini belirten Smart, bu durumun özellikle Protestan Hıristiyanlık'la benzerlik taşıdığını ifade eder. Çünkü Protestan Hıristiyanlığa göre kurtuluşun insanların

[1347] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.120-121; *Choosing a Faith*, s.45.
[1348] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.121; *Dimensions of the Sacred*, s.29; "The Dramatic Effect of the Buddha on Western Theories of Religion", s.327; *Ninian Smart on World Religions- II*, s.29; *Beyond Ideology*, s.52-54; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.18.
[1349] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.121-122; *Beyond Ideology*, s.53; *Choosing a Faith*, s.45; *The World's Religions,* s.14, 361; *Background The Long Search*, s.42-43; Smart, "Methods in My Life", s. 11; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.11
[1350] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.122; *The World's Religions,* s.361-362; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.19; *The Philosophy of Religion*, s.15-16.

gayretiyle değil Tanrı'nın lütfuyla gerçekleştiğini dile getirir.[1351] Bu noktada Smart, böyle bir din teorisinin hem teistik hem de teistik olmayan dinleri analiz etmeye olanak sağlayacağını ileri sürer.[1352]

Genel anlamda Smart'ın Otto'yu üç açıdan eleştirdiği ifade edilebilir. Birincisi; kutsal tecrübesinin bir ontoloji olduğunu kabul ederek, Otto'yu metafiziksel bir fenomenoloji ortaya koymakla eleştirir. İkincisi; söz konusu ontolojik yaklaşımın Din Fenomenolojisi'nin gerektirdiği tarafsızlık ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirir. Üçüncüsü; *numinous* tecrübenin bütün dinler için merkezi olduğu iddiasına yönelik eleştirir. Smart, Otto'ya yönelik bütün eleştirilerine rağmen onun dini tecrübeyi analiz etmede önder bir din bilimcisi olduğunu kabul ederek, Din Fenomenolojisi'ne *numinous* kavramını kazandırmasını önemsediğini vurgular.[1353]

B. Gerardus van der Leeuw'e Yönelik Eleştirileri

Leeuw'ün Avrupa tarihinin en çalkantılı dönemlerine ve karşılaştırmalı din incelemesi veya Dinler Tarihi'nin temellerinin şekillendiği döneme rastlayan bir ömür sürdüğüne dikkat çeken Smart, 1950 yılında kurulan Uluslarası Dinler Tarihi Derneği'nin (IAHR) ilk başkanı olan Leeuw'ün Max Müller (1823-1900) ile bu kuruluş arasında bir geçiş zamanına damga vurduğunu belirtir. Leeuw'ün papaz olmak için Leiden'de 1908-1913 yılları arasında teoloji eğitimi almasına rağmen eski Mısır dinleri konusunda uzmanlaştığını, 1916 yılında Hollanda reform kilisesinde papaz olarak görevlendirildiğini ve aynı yıl evlenerek doktorasını tamamladığını dile getirir. 1918'de Groningen Üniversitesinde Dinler Tarihi kürsüsüne atanan Leeuw'ün kiliseyle ilişkilerini kesmediğini, ayinsel reformlarla, ahlakla, Hıristiyan teolojisiyle, sosyal-demokratik politikalarla ve bir müzisyen olduğu için özellikle dinin estetik yönüyle ilgilendiğini ve ayrıca II. Dünya Savaşından sonra kurulan ilk Hollanda hükümetinde eğitim bakanı olarak görev aldığını belirtir.[1354]

Leeuw'ün çalışmalarının Hıristiyan teolojisi ve Din Fenomenolojisi'yle ilgili olduğunu belirten Smart, onun Almanca veya Hollandaca dillerinde kaleme aldığı eserlerinin isimlerini İngilizce olarak şu şekilde sıralar: *Historical Christendom-1919* (Tarihsel Hıristiyanlık), *Roads and Boundaries-a Study Concerning the Relation of Religion and Art-1932* (Yollar ve Sınırlar: Sanat ve Din İlişkisi Üzerine Bir İnceleme)

[1351] Smart, *Philosophers and Religious Truth*, s.122-123.
[1352] Smart, *Beyond Ideology*, s.53.
[1353] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.298.
[1354] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.ix-x.

Phenomenology of Religion-1933 (Din Fenomenolojisi), *Introduction to Theology-1935* (Teolojiye Giriş), *Primitive Man and Religion: an Antropological Study-1937* (İlkel İnsan ve Din: Antropolojik Bir İnceleme), *Short History of Hymnology-1939* (İlahi Yazma/İnceleme Sanatının Kısa Tarihi), *Liturgics-1940* (Ayinlerin İncelenmesi), *Man and Religion: an Attempt at an Antropology-1941* (İnsan ve Din: Antropolojik Bir Deneme), *Mediation Hours with Novals-1943* (Romanlarla Meditasyon Saatleri) ve *Theology of Sacrament-1949* (Sakrament Teolojisi). Smart, Leeuw'ün eserlerinin hem teoloji hem de Din Fenomenolojisi gibi zıt kutuplarla ilgili olsa da Din Fenomenolojisi'yle ilgili eserlerinin abidevi çalışmaları olduğunu düşünür.

Smart, hem bir dinler tarihçisi hem de bir teolog olarak gördüğü Leeuw'ün Almanca olarak *"Phanomenologie der Religion (1933)"* (Din Fenomenolojisi) adıyla kaleme aldığı eserinin *"Religion in Essence and Manifestation"* (Öz ve Tezahürde Din) isimli İngilizce çevirisinin 1986 yılındaki baskısına bir önsöz yazarak Din Fenomenolojisi'nin öncülerinden kabul ettiği Leeuw'le ilgili bir takım değerlendirmelerde bulunur. Onun bu eseriyle bir tür Din Fenomenolojisi modeli ortaya koyduğunu ve bu eserin İngilizceye çevirisinin yazarın başarısını perçinlediğini ifade eder. Bu eserin Dini Araştırmalar alanında bazı bilim adamları dışında bir klasik olarak kabul edildiğini ve kullandığı sistematik ve harekete geçirici yöntemiyle, dinlerin ve dinlerin öğelerinin kapsamlı bir tipolojisini daha ileri bir seviyede ortaya koymaya çalışanlara önemli bir hareket noktası sunduğunu belirtir.[1355]

Leeuw'ün özellikle Kristensen ve Dilthey'den etkilendiğini ve bu etkinin kitabının Epilegomena bölümünde açıkça görüldüğünü ileri süren Smart, Leeuw'ün fenomenlere yaklaşımının belli aşamalara sahip olduğunu belirterek bu aşamaları şu şekilde izah eder. Birincisi; kurban, din adamı vb. şekillerde tezahür eden fenomen tiplerini isimlendirmektir. İkincisi; kendi yaşamları içerisinde fenomenlere müdahale etmektir. Bu durum, isimlendirmenin gözlenen fenomenin sadece kavramlara dönüştürülmesi olarak görülmesiyle ortaya çıkan ruhsuzluktan sakınmayı ifade eder. Üçüncüsü; *epoch*'u uygulamaktır. Çünkü fenomenoloji ne metafizik ne de empirik hakikatin kavranmasıdır. Leeuw *epoch*'un ne Tanrı'ya ne de hayvana verilmiş bir tutum olduğunu düşünür. Dördüncüsü; yapısal ilişkileri bağlamında gözlemlenen şeylerin sınıflandırılmasıdır. Smart, Leeuw'ün bu aşamaların hepsinin birlikte uygulanmasıyla gerçek anlamaya ulaşılabileceği ve dolayısıyla kaotik (düzensiz) gerçek dünyanın bir tezahür veya ifşa

[1355] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.x.

olduğu düşüncesine işaret ederek, onun bu tavrıyla Hıristiyan teolojisine aşırı vurgu yaptığını ifade eder.

Smart, Leeuw'ün fenomenolojik metodundaki aşamaların sonuçlarının metinsel ve arkeolojik araştırma çerçevesinde doğrulanmasının gerekli olduğunu düşündüğünü dolayısıyla bu tür bir doğrulamanın eksikliği durumunda fenomenolojinin sadece bir sanat veya boş bir hayal haline geleceğini ifade eder. Söz konusu doğrulamanın amacının objektifliği elde etmek ve tecrübe edileni, tezahür eden özü veya özleri test etmek olduğunu belirten Smart, diğer taraftan Leeuw'ün doğrulamanın teolojiye de hizmet ettiği görüşüne işaret eder. Kısacası Smart, Leeuw'ün fenomenolojik metodunun *isimlendirme, sistematik tecrübe, epoche, sınıflandırma* ve *doğrulama* olarak özetlenebileceğini söyler.[1356] Leeuw'ün fenomenolojik metodunda zamansızlığın (tarih dışılığın) önemli bir özellik olduğunu belirten Smart, bu özelliğin her ne kadar farklı amaç taşısa da Husserl'in fenomenolojisine dayandığını düşünür. Smart, bu doğrultuda Leeuw'ün Din Fenomenolojisi ile Dinler Tarihi arasındaki temel farkı "tarih dışılık" (ahistorical) bağlamında ele aldığını dile getirir. [1357]

Smart, Leeuw için *epoche* yönteminin objektiflik ve subjektiflik arasında bir köprü vazifesi gördüğünü ve onun fenomenoloji metodunda önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. Smart'a göre Leeuw *epoche*'u uygulayışında Husserl'in kısmi bir etkisi söz konusudur. Çünkü insanın zihin yapısını tam ve doğru olarak açıklamakla ilgilenen Husserl'in *epoche* anlayışı tarihi olmaktan ziyade felsefidir. Diğer taraftan Smart, Husserl'in Otto'nun *The Idea of the Holy (1917)* adlı eserini *"dini bilincin ustaca bir açıklaması"* olarak nitelendirmesinin Leeuw'ün fenomenoloji projesinde Husserl'ci terimlere yer verme noktasında kendisini cesaretlendirdiğini ileri sürer. Dolayısıyla Smart'a göre Din Fenomenolojisi bir taraftan Kristensen diğer taraftan Husserl'den etkilenerek şekillenmiştir.[1358]

Smart, Leeuw ismi zikredildiğinde fenomenolojinin akla gelmesine rağmen onun öncelikle bir Hıristiyan teoloğu olduğunu ve fenomenolojiyi teolojiye hazırlık/giriş çalışmaları olarak kabul ettiğinin söylenebileceğini belirtir. Bu doğrultuda Smart, Leeuw'ün önemli çalışması "Religion in Essence and Manifestation" de bir anlamda eserin sonucu olarak nitelendirdiği şu cümlelerin yer almasının tesadüf olmadığını ifade eder. *"Burada, suçluluğun, insanın ve dünyanın en derinlerinde sevgiyle yer alan insan*

[1356] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation,* s.xi.
[1357] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation,* s.xiv.
[1358] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation,* s.xiii- xiv.

formunda bir Tanrı inancı vardır. Kudret-i mutlak olan bu Tanrı'nın gücü, insanın kırılgan düzenindeki yaşamı şekillendirir. Fakat bu noktada, derin düşünceci ve müdrik olan araştırma hizmetkarı çok saygılı bir şekilde geri çekilir; onun ifadesi inanç açıklamasında kendine bir yer edinir ve onun hizmetkarlığı mabettedir."[1359] Bu sözlerin çoğu kişiye bu tür bir çalışma için oldukça dindar bir sonuç olarak görünebileceğini ve dini yönden müteredditi, Budist ve Yahudi bir kimsenin kafasını karıştırabileceğini belirten Smart, du duruma rağmen Leeuw'ün bu sözleri dolayısıyla genel teorisinin sadece dini inancını desteklemeye hizmet ettiğinin söylenemeyeceğini ifade eder. Nitekim Smart, Leeuw'ün genel teorisinin küçük ölçekteki dinler, Grek ve Mısır geleneklerinin ve çalışmalarının çeşitli yönlerden etkisinin açıkça görülebileceğini dile getirir. Onun çalışmalarının antropolojik yönden alan çalışması olmamasına ve ikincil kaynaklara dayanmasına rağmen antropolojiyle ilgili geniş analiz çalışmaları yapmasını önemser. Bunun nedeni olarak onun teorik şemasında "güç" kavramının kilit bir rol oynamasına işaret eder.[1360]

Smart'a göre Leeuw için en önemli din fenomeni "güç"tür. O güç kavramını, yaratıcılığa ve kişisel bir forma sahip olan enerji olarak tanımlar. Leeuw güç kavramıyla Tanrı'ya atıfta bulunarak çalışmalarına *"dinin ana nesnesinin gerçek bir özne yani Tanrı olduğu iddiasıyla"* başlar. Bu iddiayı Budizm ve Caynizm dinlerine uygulamanın mümkün olmadığını belirten Smart, Din Fenomenolojisi tarihinde bu tarz yanlış iddialarla hareket eden din bilimcilerinin mevcut olduğunu belirtir. Bu durum için en önemli üç örneğin Otto, Leeuw ve Eliade olduğunu ileri sürer. Smart, bu fenomenologların dinin dinamiklerini, benzerliklerini ve farklılıklarını mükemmel bir şekilde ortaya koymalarına rağmen özellikle Budizm'le ilgili açıklamalarının bu dini kendi düzleminden farklı bir yere konumlandırdığını düşünür. Ayrıca Smart, Leeuw'ün temas ettiği ilahi güç kavramının sadece kişisel bir forma sahip olmadığını aynı zamanda fenomenolojide ve yaşamda kendisine nüfuz edilemeyen diğer aleme uzandığını dile getirerek, bu durumun ilahi olanın insanlara aracılık etmesi zorunluluğunu açığa çıkardığını ileri sürer. [1361]

Smart, Leeuw'ün *Religion in Essence and Manifestation* adlı eserinin ilk bölümünde dinin nesnesini (güç ve tanrılar), ikinci bölümünde dinin öznesini (mü'min, cemaat, ruh vb.) ve en önemlisi üçüncü bölümde dinin nesnesi ve öznesi arasındaki

[1359] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.667.
[1360] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation,* s.xi.
[1361] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xvı-xvıı.

ilişkiyi ele aldığını ifade eder. Onun üçüncü bölümde özellikle, kendi dışşal eylem kategorizasyonu içerisinde güce aşırı derecede vurgu yapan dini tören/ibadet anlayışını ortaya koyduğunu ve dini eylemlerin gücü nakledici bir vazife gördüğüne işaret ettiğini belirtir. Smart, Leeuw'ün dinde "form" kavramının önemli bir yere sahip olduğunu çünkü formsuzluğun insanı eyleme teşvik etmediğini düşündüğünü ve bu durumu şu sözlerle ifade ettiğini söyler:[1362] *"Eğer güç bir forma sahipse ve insan tarafından kavranabilir bir tarzda hareket ederse insan onu takip edebilir. Bu takip ediş, Hıristiyanlık'ta İsa Mesih'in takip edilişi örneğinde olduğu gibi zorunlu olmayan ve keyfi bir tavır değildir. Takip ediş, takip eden ile takip ettiğinin yaşamlarının birleşmesini ihtiva eder."*[1363] Bu sözleri bağlamında Smart, Leeuw'ün eserinde nesne, özne ve ikisi arasındaki ilişkiyi sahip olduğu Hıristiyan inancı ışığında ele aldığını ve bir anlamda *"Fenomenolojik yaklaşım ile Hıristiyan teolojisi arasında temelde bir gerilim yoktur."* anlayışını ortaya koyduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Smart, fenomenolojiyi Hıristiyan teolojisi ve beşeri bilimler arasında bir noktaya konumlandıran Leeuw'ün, *epoche* ve iman arasındaki gerilimin düşünüldüğünden daha az olduğunu ileri sürerek hareket ettiğini ifade eder. Nitekim Smart, Leeuw'ün dindar bir karakter oluşunun fenomenoloji ile teoloji arasında yakın bağlar kurmasına neden olduğunu düşünür. [1364]

Smart, Dinler Tarihi'nde son dönemlerde yapılan çalışmaların Leeuw'ün üzerinde daha az durduğu Budist Araştırmalar, Klasik Afrika Dini, Kadın Araştırmaları, Yeni Dinler ve Mistisizm gibi konulara yoğunlaşsa da onun bu eserindeki genel yaklaşımının çok faydalı olduğunu ve pek çok alanda ileri düzeyde araştırma yapacaklar için önemli bir hareket noktası sunduğunu dile getirir.[1365] Smart, bu eserinin genel anlamda bir Din Fenomenolojisi'ne giriş kitabı olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Dolayısıyla bu kitabın öz ve tezahürdeki dine yönelik önemli pencereler açan bir çalışma olduğunu ve modern dini ve seküler dünya görüşlerini inceleme çalışmalarında bir klasik olarak görülmeye devam edeceğini dile getirir.[1366]

Smart, yüzeysel açıdan bakıldığında Leeuw'ün fenomenolojik yönteminin sonuçlarının objektif şeklinde nitelendirilmesinin uygun olmadığını belirterek, din araştırmacılarının yapması gerekenin, Dini Araştırmaları Batı kültürünün bazı özelliklerini aşan kültürlerarası ve global bir girişim haline çevirmeleri olduğunu söyler.

[1362] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xvii.
[1363] Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* s.483.
[1364] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xv, xvii.
[1365] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xvii.
[1366] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xix.

Söz konusu eleştirilerinin Leeuw'ün yönteminin ve çalışmalarının görmezden gelinmesi anlamına gelmediğini belirten Smart, onun fenomenolojik anlayışının Dini Araştırmalar'ın gelişmesine ve sürdürülebilirliğine yönelik önemli katkılar sunduğuna işaret eder.[1367]

C. Joachim Wach'a Yönelik Eleştirileri

Otto'nun dinin kutsalın tecrübesi olduğu anlayışından hareket eden Wach, bu doğrultuda dinin nesnesi olarak kutsala atıfta bulunur. Bu noktada Wach, dinle ilgili temel iki iddia üzerinde durur. Bunlar; dinin bir tecrübeyi içermesi ve bu tecrübenin objektif bir karaktere sahip olmasıdır. Dolayısyla Wach, kutsalın dinin nesnesi olduğunu vurgulayarak, dini tecrübeyi sadece psikolojik, subjektif, yarı dini veya sözde tecrübe olarak nitelendirenleri eleştirir. Bu bağlamda kutsalın tecrübesinin teorik, pratik ve sosyolojik olarak farklı tarzlarda ifade edildiğini ileri sürer.[1368] Bu doğrultuda Smart'ın Wach'a yönelik eleştileri iki noktada odaklanır. Bunlar Wach'ın dini tanımlamayı kısa, basit ve kullanışlı olarak nitelendirdiği kutsalın tecrübesi bağlamında yapması ve bu tecrübenin objektif bir karaktere sahip olduğu iddiasıdır.

Kutsalın tecrübesinin bir illüzyon olmadığını söylemek için bu tecrübenin hakikat hakkında bir şeyler anlatması gerektiğini belirten Smart, kutsalı tecrübe etmenin bir halüsinasyon olarak kabul edilemeyeceğini ancak dinin özünde kutsalın tecrübesinin yer aldığına atıfta bulunan din tanımlarının pek fazla tatmin edici olmadığını ifade eder. Bu nedenle agnostik bir araştırmacının, dini incelemek için "din" terimini kullanmasının imkanına işaret ederek, araştırmacının kutsalın tecrübesinin objektif karakterine temas etmeden dini anlayabileceğini ileri sürer.[1369]

Diğer taraftan agnostik araştırmacının dini tecrübenin objektif karakterini anlama imkanını irdeleyen Smart, onun hem hakikatin doğasını tasvir etmeyi hem de kutsalın tecrübesini ifade etmeyi destekleyici herhangi bir doktrin ve mit yanlısı olmaksızın dini tecrübenin objektif karakterini betimleyebileceğini ifade eder. Bu bağlamda *"genel olarak din"* ve *"özel dinler"* ayrımına başvurur. Bu doğrultuda, özel dinleri organik sistemler şeklinde nitelendiren ve kendi bireyselliklerine sahip olduğunu belirten Smart, aile benzerliği kavramına işaret ederek özel dinlerin bir tür benzerliği paylaştıklarını dolayısıyla genel olarak dinin farklı tezahürleri olarak kabul edilebileceklerini ifade eder.

[1367] Smart, "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation*, s.xviii.
[1368] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.4; Kuruvachira, *Religious Experience*, s.51.
[1369] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.4.

Dolayısıyla araştırmacının herhangi bir dinin tarafgirliğini yapmaksızın genel olarak dinin değerini ve gerçekliğini tasvir edebileceğini ileri sürer.

Bu noktada, "Kutsalın tecrübesinin objektif olması ne ifade eder?" sorusunu soran Smart, kutsalın objektifliğinin bir anlamda *"soyutlayıcı inanç"* olarak isimlendirdiği şeyin aşırı ve oldukça boş bir çeşidi olduğunu düşünür. Soyutlayıcı inanç ifadesiyle, genel bir yöntem içerisinde dinlerin işaret ettikleri dinin nesnesi veya yegane özü olarak var olan bir şeye atıfta bulunmaya yönelik tavrı kasteder. Örneğin bir dereceye kadar Tanrı inancının bütün dinler için soyutlayıcı bir inanç olarak kabul edilebileceğini belirtir.[1370] Smart, bu noktada *"soyutlayıcı inanç"*ın diğer inançları kendi inancı açısından yorumlamayı ifade eden *"yeniden yorumlayıcı inanç"*tan ayrılması gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda Hıristiyanların, farkında olmadan kendi amaçlarını İsa Mesih ile birleştiren Hıristiyanlar kadar bütün dinlerde İsa Mesih'in dinin nesnesi olduğunu söylemelerini *"yeniden yorumlayıcı inanç"* için bir örnek olarak değerlendirir.[1371]

Soyutlayıcı inanç bağlamında Tanrı inancına işaret eden kutsalın tecrübesini irdeleyen Smart, kendi anlayışı çerçevesinde soyutlayıcı inancın gerçekler tarafından test edilemeyeceğini ifade eder. Tanrı inancının bütün dinlerin kalbinde yer aldığının kabul edilmesinin, özellikle Theravada Budizmi'nin veya Caynizm'in Tanrı yerine Nirvana'ya yer veren yüce bir yaşam şekli veya felsefe olarak görülmelerine neden olacağını düşünür. Nitekim Nirvana'nın ne kişisel bir varlık veya yaratıcı ne de bir ibadet nesnesi olduğunu belirten Smart, bu doğrultuda Tanrı'yı soyutlayıcı bir inanç olarak kabul etmenin gerçeklerle uyuşmadığını ileri sürer.[1372] Bu durumda araştırmacının karşısında iki seçenek olduğunu belirtir. Bunlar; Tanrı'yı nihai gerçeklik gibi kesin olmayan soyutlayıcı inanç olarak ifade etmek veya Nirvana'yı bir ibadet şekli olarak kabul etme örneğinde olduğu gibi soyutlayıcı inançla yeniden yorumlayıcı inancı birleştirmektir. Ancak Smart, bu iki seçeneğinde incelenen dinleri yanlış yorumlamaya sebep olacağını dolayısıyla dinleri olduğundan farklı bir yere konumlandıracağını ileri sürer. Dolayısıyla yapılacak din tanımlarının bir öz çerçevesinde yapıldığı durumların ya kesin olmayan soyutlayıcı inanca dayanacağı ya da yeniden yorumlayıcı inanca açık kapı bırakacağı için kutsalın tecrübesinin din için uygun bir tanım olmadığına işaret eder.[1373]

Bu noktada Smart, dinin kutsalın tecrübesi olarak tanımlanmasını eleştirerek, bu tanımda temelde iki zayıflığın olduğunu ileri sürer. Birincisi; kutsal kavramının dini

[1370] Smart, *The Philosophy of Religion,* s.4-5.
[1371] Smart, *The Philosophy of Religion,* s.5.
[1372] Smart, *The Philosophy of Religion,* s.6-7.
[1373] Smart, *The Philosophy of Religion,* s.7.

tecrübe kategorilerinin tamamını kapsayacak kadar geniş bir kavram olmamasıdır. Smart, kutsal kavramının özellikle mistik tecrübeyi dışladığını düşünür. Çünkü mistik tecrübede özne ile nesne arasında kutsal veya bütünüyle öteki şeklinde bir ayrımın olmadığını düşünür. İkincisi; kutsalın tecrübesine aşırı vurgunun tecrübenin ortaya çıktığı ibadet gibi pratiklerin bağlamının etkisini yok saymasıdır.[1374] Ayrıca Smart, Wach'ı kutsalın tecrübesini ontolojik varsayımlarının bir aracı olarak kullanmakla eleştirir.[1375]

Smart, kutsalın tecrübesini dinin özü olarak kabul etmenin büyük bir yararı olmadığını çünkü bu kavramın kesin olmayan soyutlayıcı inanç örneği olduğunu belirtir. Diğer taraftan bu tecrübeyi empirik bir gerçek olarak kabul etmenin gerekliliğine işaret ederek, özellikle Sosyoloji, Psikoloji ve Din Felsefesi'nde kullanılması gereken önemli bir kavram olduğunu düşünür.[1376]

Wach'ın Husserl geleneğinden etkilendiğini belirten Smart, onun Din Fenomenolojisi'ni dindeki fenomen tiplerini veya özleri ortaya çıkarma yöntemi olarak tanımladığını ifade eder. Wach'ın fenomenolojik pozisyonunun saf tipolojinin ötesinde olduğunu ve gizli bir metafizik içerdiğini ileri süren Smart, onun fenomenolojik tavrının Otto ve Eliade ile benzer olduğunu düşünür. Bu söyleminin üç fenomenoloğun pozisyonlarının tamamen aynı olduğu anlamına gelmediğini belirten Smart, bununla onların yaklaşımlarının içinde veya ardında bir tür metafizik prensibin mevcudiyetini kastettiğini ifade eder. Bu noktada tipolojik fenomenoloji ile metafiziksel fenomenolojiyi birbirinden ayırmak gerektiğini belirten Smart, bu ayrımıyla metafiziksel fenomenolojinin mantıksız olduğunu ortaya koymaktan ziyade bu tarz fenomenolojik yaklaşımı benimseyen fenomenologların yaptıkları şeyin ne olduğunu tanımlamayı hedeflediğini dile getirir.[1377]

Genel anlamda Wach'ın çok hızlı bir şekilde metafiziğin içine atladığını ve metafizik sonuçlar üzerine düşüncelerini konumlandırdığını belirten Smart, yine de onun büyük bir din bilgini olduğunu düşünür. Wach'ın kendi zamanı bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini çünkü onun zamanında din hakkında analitik ve empirik değerlendirmelerin mevcut olmadığını ifade eder. Dolayısıyla onu dinle ilgili analizlerinin oldukça iyi olduğunu kabul etmesine rağmen felsefeye çok hızlı bir şekilde geçiş yaptığını düşünür. Yani Wach'ın analizlerinde empirik tavrını daha ilerletebilecek

[1374] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.20.
[1375] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.18-19.
[1376] Smart, *The Philosophy of Religion*, s.10.
[1377] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.19-20.

bir konumdayken felsefeye daldığını söyleyerek, bu doğrultuda yaptığı değerlendirmeleri eleştirir. Sonuç olarak Wach'ın fenomenoloji ile felsefe arasında yeteri kadar bir ayrım yapmadığını ve bunun sonucu olarak bir fenomenoloğun sahip olması gereken agnostik tavırdan uzak olduğunu ifade eder.[1378]

D. Mircea Eliade'a Yönelik Eleştirileri

Smart, Eliade'ı Otto ve Wach ile beraber metafiziksel fenomenolog olarak değerlendirir ve bu fenomenologlara yönelik temel eleştirilerini özellikle metafiziksel fenomenoloji bağlamında yapar. Dolayısıyla burada öncelikle Smart'ın metafiziksel fenomenolojiye yönelik eleştirilerine değinmek yerine olacaktır.

Smart, dini fenomen tiplerini ve dinin özünü incelemede fenomenolojik metodu kullanan ve çok önemli analizlere imza atan Otto, Wach ve Eliade'ın esasında bir varlık teorisi içeren bir tür felsefe veya felsefi teoloji ortaya koyduklarını düşünür.[1379] Çünkü Smart, dinle ilgili analizlerinde dini tecrübeye büyük önem veren Wach ve Otto'nun *numinous* tecrübenin nihai gerçeklik hakkında objektif bilgi verdiğine yönelik bir düşünceye sahip olduklarını ifade eder. Dolayısıyla Smart'a göre onların dini tecrübenin nesnesinin varlığına yönelik felsefi ve teolojik yaklaşımları Din Fenomenolojisi'nde benimsenmesi gereken tarafsızlık ilkesini ihlal etmektedir.[1380]

Dünyada dinlerin çoğulculuğuna işaret eden Smart, bu çoğulculuğa karşı dini analizlerde ortaya konan üç temel reaksiyon ve bunların içerisinde Otto ve Wach'ın konumuyla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Smart'a göre bu reaksiyonlardan birincisi; bütün dinlerin az veya çok yanlış olarak kabul edilmesidir. İkincisi; dini çeşitliliğin herhangi bir anlam ifade etmediğine ve bir din gerçek iken geri kalan dinlerin az veya çok yanlış olduğuna yönelik reaksiyondur. Üçüncüsü; dinlerin çeşitliliğine rağmen her ne kadar bazı dinlerde diğer dinlere göre daha açık bir şekilde görülebilir olsa da bütün dinlerde ortak bir özün mevcut olduğunun kabul edilmesidir. Bu noktada Smart, Hıristiyan yaşamını benimseyen ve bunu çalışmalarına yansıtan Wach ve Otto'nun üçüncü reaksiyon içerisinde yer aldıklarını dolayısıyla *"öz teoloğu"* olarak kabul edilebileceklerini ileri sürer.[1381]

[1378] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.296.
[1379] Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", s.213; "Methods in My Life", s.24; *Ninian Smart on World Religions-I*, s.24.
[1380] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.25.
[1381] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.60-61.

Eliade'ı, Otto ve Wach çizgisinde ve onlara benzer şekilde bir öz teoloğu olarak değerlendiren Smart, onun bilimsel konumunun belirsizliklerle dolu olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda Eliade'ın yaratıcı hermenötik projesini kendi sözleriyle şu şekilde açıkladığına dikkat çeker: *"Bana öyle geliyor ki, dinler tarihçileri, disiplinlerinin yaratıcı imkanlarının farkında olmayacaklardır. Bütün spiritüel dünyaların bir dini orijini ve yapısı bulunmaktadır. Eğer bunlara dinler tarihi perspektifi içinde yaklaşmazsak, spiritüel dünyalar olarak bunlar kaybolacak ve bunlar sosyal organizasyonları, ekonomik rejimleri, koloni ve koloni öncesi tarihin devirlerini ilgilendiren bilgiler seviyesine indirilmiş olacaktır."*[1382] Smart, Eliade'ın dinin özüne yoğunlaşan analizler yaptığını söylemenin aşırı basitleştirici bir yorum olma ihtimaline işaret etse de, onun ele aldığı dini örnekler ve motifler içerisinde metafiziksel yapıların açık bir şekilde görülebileceğini ifade eder.[1383]

Smart, Eliade'ın dinin anlamını çözümleme işlemi olarak tanımladığı yaratıcı hermenötiğe yönelik iki önemli eleştiri yöneltir. Bunlardan birincisi; yaratıcı hermenötik yönteminin, ifadeleri paranteze alarak dini yorumlamayı denemek yerine gizli bir teoloji içermesidir. Çünkü Smart, dini fenomen incelenirken teoloji ve fenomenoloji arasında bir ayrım yapılması gerekirken yaratıcı hermenötik yönteminin gizli bir teolojiye sahip olduğunu dolayısıyla objektiflik ilkesini ihlal ettiğini düşünür. Ayrıca fenomenolojik çalışmalarda incelenmesi gereken bir fenomen olarak tek bir teoloji yerine genişletilmiş çoğulcu teolojiye yer verilmesi gerektiğini düşünen Smart, Eliade'ın incelediği fenomen bağlamında kendisini tek bir teolojiyle sınırladığını ifade eder.[1384] İkincisi; yaratıcı hermenötik yönteminin spekülatif ve dogmatik olduğu için dinin anlamı ve önemiyle ilgili bir takım belirsizliklere sahip olmasıdır. Söz konusu belirsizliklere ışık tutmayı amaçlayan Smart, bu doğrultuda bir takım değerlendirmelerde bulunur:

Birincisi; dini geleneklerin çeşitliliğini anlamak, hem geçmiş hem de günümüz açısından dini geleneklerin önemine yönelik bir anlama yöntemidir.

İkincisi; bir dini gelenekteki değerler insanlar için önemli olabilir. Çünkü bu değerler günümüzde insanların karşılaştığı ahlaki ve soysal problemlere ışık tutabilir.

Üçüncüsü; dini gelenekler, dünya ve insan yaşamı hakkında ayrıntılı bilgiler veren materyaller içerdiği için önemli olabilir.

[1382] Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* s.75-76; Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.66-67.
[1383] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.67.
[1384] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.48-49.

Dördüncüsü; toplum içinde oynadığı rol çerçevesinde dinin önemi gözlemlenebilir.

Beşincisi; ikna edici ve hassas teoriler aracılığıyla dinin önemi anlaşılabilir.[1385]

Her ne kadar Smart, Eliade'ın yaratıcı hermenötik metoduna yönelik çeşitli eleştiriler yöneltse de bu yöntemin tamamen saçma olarak nitelendirilemeyeceğini düşünür. Dinin tek bir yorumundan bahsedilemeyeceğini ve gelecek metot ve kavramların mevcutları aşabileceğini belirterek, yaratıcı hermenötiğin dinin Jung'cu, Freud'cu ve Marksist yorumları gibi alanda yer alan pek çok yorumdan bir tanesi olduğunu ifade eder.[1386]

Sonuç olarak Otto, Wach ve Eliade bağlamında metafiziksel fenomenolojiyi reddeden Smart, dini analizlerde metodolojik agnostisizm yöntemini kullanmayı teklif ederek, incelenen dinin nesnesinin ne tasdik ne de inkar edilmesi gerektiği görüşünü tekrar eder.

Smart, Eliade'a yönelik eleştirilerini özellikle *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion* (Eliade'ın Ötesinde: Dinde Teorinin Geleceği) adlı makalesinde ortaya koyar. Öncelikle Dini Araştırmalar ile Eliade'ın Dinler Tarihi isimlendirmesinin aynı şeye işaret ettiğini belirten Smart, onun üzerine yapılacak bir incelemenin gelecekte dinle ilgili teorilerin konumunu değerlendirmek adına önemli bir fırsat olduğunu düşünür. Bu doğrultuda, 1960 yılında Marburg'da gerçekleştirilen Onuncu Uluslarası Dinler Tarihi Kongresi'nde din bilimcisi Guilford Dudley'in ortaya attığı ve Eliade'ın da desteklediği Dinler Tarihi'nin teoloji ve bazı Din Felsefesi türlerinden ayrılması gibi daha dar bir metodoloji bağlamında uygulanması teklifine çeşitli yönlerden itiraz eder.

Birincisi; çeşitli dini gelenekler ve alt geleneklerin mevcudiyetine işaret eden Smart, bu geleneklerin kendilerine has yönlerinin incelenmesinin *"özel araştırmalar"* olarak adlandırılabileceğini ancak farklı durumlarda yöntemlerin değişebileceğini, dolayısıyla bu durumlarda katılımcı gözlemci olan araştırmacı tarafından Filoloji, Tarih, Sosyoloji ve Antropoloji gibi disiplin ve yaklaşımların kullanılmasının gerekliliğine işaret eder.[1387]

İkincisi; farklı dini geleneklerle ilgili özel araştırmaların çeşitli benzerlikler ortaya koyacağını ve bunun çeşitli karşılaştırmalar yapma ihtiyacını açığa çıkaracağını belirten

[1385] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.50.
[1386] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.51-52.
[1387] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.131.

Smart, bu görevin gerçekleştirilmesi adına çeşitli disiplin ve yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu ileri sürer.

Üçüncüsü; süreç içerisinde dinle ilgili farklı teorilerin gelişebileceğine dikkat çeken Smart, bu gelişmelerin bir anlamda Antropoloji'nin doğusu, Sosyoloji'nin kuzey doğusu, Psikoloji'nin kuzeyi veya Tarih'in doğusu gibi farklı yönlerde gerçekleşebileceğini belirtir. Bu nedenle Antropoloji ve Sosyoloji gibi disiplin ve yaklaşımlardan din araştırmalarında istifade edilmesinin bir zorunluluk olduğunu dolayısıyla Eliade'ın metodolojisinin bir araştırma projesi olarak dini analizler için uygun olmadığını ileri sürer. Nitekim Smart'a göre Dini Araştırmalar'ın temel özelliği disiplinlerarası yani çok metotlu olmasıdır.[1388]

Din ve seküler ideolojiler için *"dünya görüşü"* kavramını kullanmayı teklif eden Smart, Budizm'i araştırmak din bilimcilerin veya Marksizm'i araştırmanın siyaset bilimcilerinin görevi ve alanı olduğu şeklinde ayrımın doğru olmadığını belirtir. Dolayısıyla bir taraftan dünyaya bakış bağlamında seküler insanın sembolik yaşamının din tarafından bozulduğunu düşünmenin ve diğer taraftan dini olsun veya olmasın mitolojiyi modern dünyayla alakasız sadece arkaik[1389] bir tarzda tanımlamanın oldukça yanlış bir yaklaşım olduğunu düşünür. Bu doğrultuda insanın anlam dünyasını kavramayı sağlayacak *"sembolik davranış grameri"* ne ihtiyaç olduğunu belirten Smart, dini olmayan unsurlara yer vermeyen ancak mitolojik unsurlara ağırlık veren bir yaklaşımı benimseyen Eliade'ın teorisinin katkılarını kabul etmekle beraber eleştirir. Bu nedenle sembolik davranış grameri teorisinin Eliade'ın ötesinde ortaya konulması gerektiğini ileri sürer.[1390]

Smart'ın Eliade'a karşı en önemli eleştirisi, onun dini sembolizm açıklamasında kilit rol oynayan "kutsal-profan diyalektiği"ne yöneliktir. Eliade'ın Din Fenomenolojisi'nin hareket noktasını kutsal-profan diyalektiği olarak belirlemesine karşı çıkan Smart, insanın sembolik düşüncesinin hislerle ilgili olduğunu çünkü bir dünya görüşünün evreni ve insanın bu evrendeki yerini anlamlandırdığını ve insanlara anlam modelleri sunduğunu ifade eder. Bu doğrultuda her bireyin kendine has bir anlam dünyasına sahip olduğunu dolayısıyla anlam veya anlamsızlığın kişiye göre değişebileceğini belirterek, örneğin Amerika'da yaygın olan kriket oyununun toplumun

[1388] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.131-132.
[1389] Genel anlamda Eliade'ın bu kavramla ziraatın keşfi sonucunda neolitik çağda ortaya çıkan tasavvurlara işaret ettiği söylenebilir. Bkz. Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.185-191.
[1390] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.133-134; "Foreword", *Religion in Essence and Manifestation,* s.xiv.

çoğu tarafından belirsiz kuralları nedeniyle anlamsız olarak görüldüğünü ileri sürer. Bu nedenle kutsal ve profan kavramlarını, kişi ve nesne gibi öğelerin sahip olduğu güç anlamında kullanmanın daha mantıklı olduğunu düşünür. Dolayısıyla bu kavramları, kişinin içindeki değişimleri etkileyen ve hislerini değiştiren bir güç olarak ele alır. Bu nedenle, fenomenolojik araştırmaya başlamak için Eliade'ın kutsal-profan diyalektiğine gerek olmadığını ve kutsal kavramının profanı ima ettiği için kutsal-profan şeklinde bir ayrımın mantıksız olduğunu ortaya koyar.[1391]

Kutsal-profan ayrımının eleştiriye açık olduğunu belirten Smart, bu ayrımın doğru olmadığını düşünür. Çünkü Eliade'ın genel anlamda profanı seküler olanla özdeşleştirdiğini ancak seküler olanın kutsal-profan şeklinde bir ayrımı içermediğini ifade eder. Örneğin Güney Hindistan'da ziyaret ettiği bir tapınağın önünde yer alan bir çizgiyle kutsal ve profan alanın birbirinden ayrıldığına fakat sekülerlerin bu ayrımı onaylamadıklarına işaret eder. Dolayısıyla kutsal-profan ayrımının evrensel olmadığını ve bakış açısına göre evrensel nitelik kazanabileceğini ortaya koyar. Bu doğrultuda kutsal-profan ayrımının bir Hıristiyan için evrensel iken Theravada Budisti için evrensel olmayacağını ileri sürer. [1392] Bu bağlamda tersten bir bakış açısıyla (Hz.) Muhammed'in *"Yeryüzü baştan ayağa bir mesciddir, öyleyse nerde namaza ulaşırsan namazını orada kıl."*[1393] hadisi ve bu türden hadislere dayanarak İslam'da ibadet edilen her yerin mescid kabul edilişi,[1394] Smart'ın kutsal-profan ayrımının doğru/evrensel olmadığı anlayışı bağlamında incelenmesi gereken bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Eliade'ın kutsal kavramının belli bir ontoloji içerdiğini belirten Smart, bir *hiyerofani*de kutsal olarak algılanan şeyin başlangıçtaki (primordial) ontolojiyi iddia eden bir arketipi (prototip)[1395] yansıttığını ifade eder. Eliade'ın bu ontolojisinin gerçeğin başlangıçsız ve sonsuz olduğunu düşünen Permanides'ten, Platon'un idealar aleminden ve dünyevi tecrübenin yanılsama olduğunu iddia eden Hint düşüncesinden beslendiğini ileri sürer. Aynı şekilde bunların Eliade'ın tarih ve mitoloji teorisine nüfuz ettiğine dikkat çeker.[1396]

[1391] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.134-135.
[1392] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.299.
[1393] Buhari, Enbiya 8, 40; Müslim, Mesacid 2, 520; Nesai, Mesacid, 3,2; İbni Mace, Mesacid, 7, 753.
[1394] Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Cami (Dini ve Sosyokültürel Tarihi)", *DİA*, TDV. Yay., Ankara-1993, C.7, s.46.
[1395] Genel anlamda Eliade'ın arketip kavramına, mitlerde ortaya çıkan ve ritüel aracılığıyla güncel hale getirilen "örnek model", "örnek olay" anlamını yüklediği ve Smart'ın bu anlama işaret ettiği söylenebilir. Bkz. Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din,* s.349-359.
[1396] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.136.

Smart, Eliade'ın teorisinin felsefi ve spekülatif özellik taşıdığını ifade etse de, dini analizlerde bu durumun bir mahzuru olmadığını hatta dinler tarihçilerinden teori konusunda daha cesur davranmalarına yönelik istekler olduğunu ileri sürer. Ancak o, teorilerin ardında bazı niyetlerin olduğuna dolayısıyla bu niyetlerin Dini Araştırmalar'ın tarafsızlığını ihlal etmeye sevk ettiğine ve edeceğine veya bir dinin bakış açısı doğrultusunda hareket etmeye kapı açtığına ve açacağına işaret eder. Nitekim karşılaştırmalı din incelemesi amacıyla John Nicol Farquar'ın (1861-1929) *Crown of Hinduism-1913* (Hinduizm'in Zirvesi) ve Hendrik Kraemer'in (1888-1965) *The Christian Message in a Non-Christian World-1938* (Hıristiyan Olmayan Dünyada Hıristiyan Mesajı) gibi eserlerin Hıristiyan bakış açısıyla hareket ettiğini ve diğer dinlerin bakış açısını yansıtan örneklerin de mevcut olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Smart her ne kadar belli ölçüde teoriye yönelik müsamahakarlığını ifade etse de, Eliade'ın felsefi ve spekülatif teorisiyle Hıristiyan bakış açısını yansıttığını ve bu şekilde hareket ettiğini ileri sürer.[1397] Nitekim Smart şahsen tanımadığı Eliade'ı Romanyalı bir teolog olarak gördüğünü çünkü onun erken dönemlerinde faşist eğilimlerle karşı karşıya kaldığı için aşırı milliyetçi olduğunu ve Ortodoksluğu savunucu yaklaşımlar içerisinde yer aldığını belirtir.[1398]

Diğer taraftan Smart'ın yönelttiği eleştirilere karşı Eliade'ın metodolojisi üzerine önemli çalışmalar kaleme alan din bilimcilerinin görüşlerinin bir cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. Örneğin Rennie, Eliade'ın durumunun aşkınla ilgili metafiziksel pozisyonla ilgilenen *numinouscu* bilim adamlarıyla karıştırılmaması gerektiğini savunur. Çünkü o, bu özellikleri bağlamında, Eliade'ın kutsal kavramının ontololjik değil sistematik bir kavram olduğunu iddia eder.[1399]

Adıbelli ise Eliade'ın kullandığı gerçeklik kavramının ontolojik bir durumdan ziyade *hermenötik* bir durumu ifade ettiğini yani dinler tarihçisi için önemli olanın bir şeyin mutlak surette gerçek olup olmadığı değil, inanan bir insanın bu şeyin gerçek olduğuna inanması olduğuna işaret eder.[1400] Çünkü ona göre Eliade'ın *hiyerofani* diye nitelendirdiği şey, insandan bağımsız bir varlık alanına ait bir niteliğe sahipmiş gibi algılanabilir olsa da, kutsalın inanan insanın zihnindeki tezahüründen ibarettir. [1401]

[1397] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.136-137.
[1398] Kuruvachira, "Another Conversation with Ninian Smart", s.297.
[1399] Rennie, *Reconstructing Eliade*, s.23,27.
[1400] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s.65-66.
[1401] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s.81.

Smart'ın Eliade'a yönelik bir diğer eleştirisi onun dini fenomenleri incelerken ortaya koyduğu tarih anlayışına yöneliktir. Smart, Eliade'ın arketipler aracılığıyla tarihin değerini düşüren bir zaman anlayışına sahip olduğunu ve bir dereceye kadar da tarih dışı bir yaklaşım sergilediğini düşünür. Dini, bir organizmaya benzeterek dini fenomenleri anlamak için tarihi sürece yer veren ve tarihi süreç içerisinde odağın resimlerini ortaya koymanın önemine dikkat çeken Smart'a göre Eliade'ın bu tavrı, dini ve dini fenomenleri tam olarak analiz etmeyi oldukça güçleştirmektedir.[1402]

Smart, Eliade'ın özellikle şamanik tecrübe ve *yoga* gibi uygulamalar üzerine ciddi araştırmalar yapmasına rağmen dini tecrübe çeşitleri üzerinde durmamasını önemli bir eksiklik olarak görür.[1403] Eliade'ın çalışmalarında anahtar bir rol yüklediği arkaik kavramı bağlamında ortaya koyduğu görüşleri eleştiren Smart, bu doğrultuda onun modern dünyayı arkaik insanın dünyası olarak yorumlamasına itiraz eder. Dolayısıyla hem dini formların geçmiş anlamını hem de bu formların global medeniyet için yaratıcı mesajlarını elde etmek için *bilgili empati* yöntemini kullanmayı teklif eder. Bu sayede atalar kültünün modern bir formuna sahip olunabileceğini ve geleneksel toplumlarla modern toplumların iletişim haline geçebileceğini ifade eder. Böylelikle Dinler Tarihi aracılığıyla Zerdüşt, Buda, İsa Mesih, Gazali ve Maimonides gibi atalarla iletişimin başarılabileceğini ileri sürer.[1404]

Smart, Eliade'ın esasında bir indirgemeci olduğunu iddia eder. Çünkü onun çalışmalarında dinin ekonomik, sosyolojik ve antropolojik yönlerini ihmal ettiğini ifade eder. Ancak özellikle sosyal bilimlerde indirgemecilik ve onun kardeşi olarak gördüğü yansıtmacılık teorilerinin 19. ve 20. yüzyılda egemen olmasına karşılık günümüzde din araştırmalarında metodolojik agnostik bir yaklaşımı benimsemenin daha mantıklı olduğunu düşünür. Yani dini tecrübenin ve inançların nesnelerine gerçekten var olup var olmadıklarından bağımsız bir şekilde yaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu doğrultuda örneğin Allah'ın (Hz.) Muhammed'e gerçekten vahyedip etmemesinin fenomenolojik araştıma için herhangi bir önem ifade etmediğini ileri sürer.[1405]

Sonuç olarak Smart, Eliade'ın çalışmalarında kendi anladığı şekliyle fenomenolojik bir yaklaşım sergilemediğini ve özellikle empatiden yoksun olduğunu düşünür. Bu nedenle ortaya koyduğu eleştirileri doğrultusunda Eliade döneminin sonuna gelindiğini ve onun katkılarına müteşekkir olmakla beraber, yeni tartışmalara ve

[1402] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.141.
[1403] Smart, *Wolrdviews*, s.68-69.
[1404] Smart, *Wolrdviews*, s.168-169.
[1405] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.141-142.

konulara geçilmesi gerektiğini ifade eder.[1406] Nitekim metodolojik yaklaşımının artık geçerli bir tarafının kalmadığı dolayısıyla Eliade döneminin kapanması gerektiği yönündeki Smart'ın çağrısı, sonraki yıllarda çeşitli araştırmacılar tarafından daha eleştirel bir biçimde yankılandırılmıştır.[1407]

E. Wilfred Cantwell Smith'e Yönelik Eleştirileri

Smart, çağdaş dönemin önemli fenomenologlarından ve İslam uzmanlarından birisi olarak kabul edilen Cantwell Smith'e yönelik de bazı eleştirilerde bulunur. Smart, kendi metodolojisine zıt bir konumda yer aldığını söylediği Cantwell Smith'in özellikle *The Meaning and End of Religion (Dinin Anlamı ve Amacı)* adlı eserinde ortaya koyduğu dinle ilgili görüşlerinin bir takım hatalar ihtiva ettiğini ileri sürer. Cantwell Smith'in din ve dinler kavramı yerine *"iman"* ve *"birikimsel gelenek"* ayrımına başvurduğunu belirterek, onun bu ayrımla din araştırmalarında seküler yaklaşımı betimleyen "dışarıdan anlama" ve teolojik yaklaşımı betimleyen "içerden anlama" tartışması karşısında ortaya çıkan içsellik problemini çözmeyi amaçladığına işaret eder. Ona göre bu ayrım çerçevesinde dinin ele alınmasındaki başlıca hatalar şunlardır:

Birincisi; Smart'a göre, genel anlamda Hıristiyan veya Budist imandan söz edilemeyeceğini kabul eden Cantwell Smith'in yaklaşımı, bu farklılığın hem aynı dini gelenek içerisindeki bireyler arasında hem de bir bireyin geçmişten geleceğe yaşadığı dönemlerde söz konusu olabileceğini ima eder. Onun kişisel iman düşüncesine aşırı şekilde yoğunlaşması, seçtiği konuya yönelik verdiği büyük önemi ortaya koyar. Ancak Cantwell Smith'in bu tavrında belirli bir değer yargısı söz konusudur. Dolayısıyla başka insanlar/araştırmacılar çeşitli argümanlar doğrultusunda başka konulara yoğunlaşarak onlara daha fazla önem verebilir. Örneğin bir Budist imandan daha fazla meditasyona önem verebilir. [1408]

İkincisi; Smart'a göre Cantwell Smith, bir taraftan imanın kendisini toplumsal ilişkilerde açığa vurabileceğine dikkat çekerken, yani bireysellikten toplumsallığa yönelirken diğer taraftan yaptığı analizlerde toplu halde gerçekleştirilen dini eylemlere yer vermez. Ancak sadece bir bireyin yapamayacağı en azından bir grubun katılımını

[1406] Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", s.142; "The Encyclopedia of Religion", Religious Studies Review 14: 3, (1988), s.197; "The Dramatic Effect of the Buddha on Western Theories of Religion", s.323; *Ninian Smart on World Religions- II,* s.29.
[1407] Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, s.356.
[1408] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.55-56.

gerektiren dini eylemler vardır. Dolayısıyla toplumsal ritüel eylemlerine yer vermemek onun ortaya koyduğu yaklaşımı adına önemli bir eksikliktir.[1409]

Üçüncüsü ve en önemlisi Cantwell Smith'in imanı, Tanrı ile olan ilişki olarak görmesidir. Çünkü o, pek çok dini gelenek veya dini eylem formunun ardında dinin nihayeti/amacı olarak Tanrı'yı düşünür. Bu noktada Smart, onu kendisinin imanın odağı olarak isimlendirdiği şeye özel bir içerik vermekle eleştirir. Çünkü onun imanın odağının içeriği olarak Tanrı'yı belirlemesine karşın bu içeriğin Hıristiyanlık gibi bir dinin teolojisi açısından kabul edilebilir olsa da bütün dinleri ele alan Din Fenomenolojisi açısından kabul edilemeyeceğini ifade eder. Nitekim bu açıdan Tanrı'yı Hıristiyanlık'ta incelemenin mümkün iken özellikle Theravada Budizmi'nde mümkün olmadığına işaret eder. Dolayısıyla odağa özel bir içerik vermenin tatmin edici olmadığını dile getiren Smart, Cantwell Smith'in Tanrı'nın varlığı iddiasıyla ilgili olarak yorumda bulunmakla yaklaşımının içerisine tartışmalı olan teolojik bir iddiayı dahil ettiğini ifade eder.[1410]

İman gibi dini bir tavrın içsel anlamını açıklamak için Cantwell Smith'in kullandığı şekliyle teolojik bir iddiaya gerek olmadığını düşünen Smart, bu amaçla imanın yöneldiği odağın doğasını tasvir etmenin yeterli olduğunu ileri sürer. Bunun metafiziksel veya teolojik bir yorum içermeyeceğini ve Budizm gibi dinleri incelemeyi daha kolay hale getireceğini ifade eder. Bu doğrultuda metodolojik agnostisizm metoduna uygun olarak dinin nesnesini veya özünü ifade etmek için odak kavramını kullanmayı teklif eden Smart, Cantwell Smith'in imanı tasvir etmek için aşkın bir odağa yönelik ihiyaca vurgu yapmasında haklı olduğunu ancak böyle bir tasvirde Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir iddiaya yer vermesinin yanlış olduğunu ortaya koyar.[1411]

Smart her ne kadar Cantwell Smith'in görüşlerini eleştirse de, onun dini tanımlama probleminde ortaya koyduğu diğer yaklaşımları eleştirici tavrını takdir eder. Bir kavram olarak dinin modern dönemlerde ciddi şekilde tartışıldığını belirten Smart, bu kavramın özellikle batılı kavramlar çerçevesinde tanımlandığına işaret eder. Bu nedenle dinin Tanrı veya tanrılara inancı içeren bir kavram olarak görüldüğünü ancak Budizm gibi dinlerde Tanrı'ya önem verilmediğini ve yaratıcı bir Tanrı'nın yer almadığını ifade eder. Ayrıca dinin insani bir fenomen, insan ürünü veya aşkınsal bir referansa sahip olup olmadığının tartışıldığını ve bu tartışmaların özellikle ekonomik (Marx), sosyolojik (Durkheim) ve psikolojik temele sahip yansıtma teorileri bağlamında gerçekleştiğine

[1409] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.56.
[1410] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.56-57; *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, s.21.
[1411] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.57.

işaret eden Smart, bu tartışmalar karşısında Cantwell Smith'in önemli görüşler ortaya koyduğunu ileri sürer.[1412]

Smart, Cantwell Smith'in bir alternatif olarak dini ele alış yönteminin daha kişisel olduğunu ve bu doğrultuda dini *"iman ilişkisi"* olarak gördüğünü ifade eder. Böylece bir kişinin, İsa Mesih'le veya Allah'la olan ilişkisinin yoğunluğuna göre az veya çok Hıristiyan veya Müslüman olarak görülebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla bu durumun sabahtan akşama değişebilecek bir karaktere sahip olduğuna dikkat çeken Smart, Cantwell Smith'in dini, bireylerin imanı ve bir yaşam niteliği meselesi olarak ele aldığını ortaya koyar. Dinleri ise birikimsel gelenekler olarak isimlendirdiğine ve onları yüzyıllar boyunca bireylerin imanları aracılığıyla ve onların dışında gelişen yapılar olarak nitelendirdiğine işaret eden Smart, onun batılı kavramlar çerçevesinde belli bir dini kendi bağlamından soyutlayıcı bir şekilde ele almanın yanlışlığına işaret ettiğini ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. Bu bağlamda örneğin Hinduizm gibi bir isimlendirmenin yanlış olduğunu düşündüğünü dile getirir.[1413]

Bu noktada Smart, Cantwell Smith'in dini tanımlamada ve özünü/nesnesini belirlemede *"iman"* veya *"kişisel iman"* kavramıyla ortaya koyduğu kişiselci yaklaşımın önemli yararları olduğunu düşünür. Nitekim bu kavramın formel yapıların dışında yer alan kişisel dindarlığa yer açabileceğini çünkü günümüzde dini, formel ve organizasyonel bir şekilde uygulamayan (Hümanizm gibi seküler dünya görüşlerine bağlılıklarını ifade edenler gibi) pek çok insanın kendisini bir tür imana sahip olarak gördüğünü ifade eder.[1414]

Cantwell Smith'in dinle ilgili batılı kavramlara aşırı vurgu yapılmasına karşı olduğunu belirten ve "din" yerine "dünya görüşü" kavramını kullanmayı teklif eden Smart, bu noktada diğer kültürlerde yer alan Sanskritçe *dharma* (öğreti, kanun), *mârga* (yol, yöntem) ve *darsana* (öğreti), Çince'deki *chiao* (öğreti) ve *tao* (yol) kavramlarını din kavramı yerine kullanmanın hem kendi boyutsal din modeline hem de Cantwell Smith'in yaklaşımına uygun olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Smart ve Cantwell Smith'in mevcut haliyle din kavramına yönelik eleştirel yaklaşımlarının Cox ve Fitzgerald örneklerinde olduğu gibi kendilerinden sonraki din bilimcilerini cesaretlendirdiği söylenebilir.[1415]

[1412] Smart, "Religion", *NDCT*, s.496.
[1413] Smart, "Religion", *NDCT*, s.496-497.
[1414] Smart, "Religion", *NDCT*, s.497.
[1415] Smart, "Religion", *NDCT*, s.498; "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", s.2-3; "Religion and Polity: Reflections on the History of Religions and the Analysis of Politics- A Question

Cantwell Smith'in fenomenolojik metoduyla ilgili önemli bir çalışma kaleme alan Kuşcu, Smart'ın ona yönelik eleştirilerini şu şekilde özetler: *"Smart'ın metodolojik yaklaşımı, Cantwell Smith'inkiyle karşıtlık içindedir. Cantwell Smith, dinin 'iç yüzü' problemiyle boğuşurken, Smart açısından onun yaklaşımı bazı itirazlara açıktır. Smart Cantwell Smith'in her ne kadar Hıristiyanlığı normatif bir değer olarak kullanmadığını iddia etse de, iman kavramını Tanrı'yla bir ilişki biçimi olarak ele almasından, iman kavramına Hıristiyan bir içerik kazandırdığını belirtir. Bunu yaparken Cantwell Smith, imandan çok meditasyona vurgu yapan ve Tanrı'nın varoluşunu doğrulamayan Budist grupların varlığını göz ardı eder. Bir bakıma Cantwell Smith'in yaptığı şey, Hıristiyan iman anlayışını diğer dinlere dayatmaya çalışmaktır. Smart açısından imanın yöneldiği odağın doğasını ortaya koymak yeterlidir, bu teolojik ya da metafizik bir teslimiyeti gerektirmez."*[1416]

Sonuç olarak Smart, Cantwell Smith'in dünya dinleri paradigmasına yönelik eleştirilerini takdir etse de, dini analizlerde Tanrı'ya atıfta bulunmak suretiyle kendisinin benimsediği ve teklif ettiği agnostik tavrı ihmal ve ihlal ettiğini ifade eder.

VI. N. Smart'ın Din Fenomenolojisine Yönelik Değerlendirmeler

Smart, geçmişten günümüze dini analizlerde bir taraftan Tanrı'nın varlığını kabul eden diğer taraftan inkar eden yaklaşımlara karşı, *"Biz tanrıların varlığını ne inkar ne de kabul ederiz."* ilkesinden hareketle metodolojik agnostik bir yaklaşım çerçevesinde dinin fenomenolojik olarak incelenmesini teklif etmiştir. Bu doğrultuda pek çok yöntem ve kavram kullanan Smart'ın fenomenolojisine yönelik olumlu ve olumsuz pek çok değerlendirme mevcuttur. Dolayısıyla burada onun fenomenolojisine yönelik çeşitli değerlendirmeler yapan Donald Wiebe, Timothy Fitzgerald, Jose Kuruvachira, James L. Cox, Ivan Strenski, Mustafa Ünal, Mustafa Alıcı ve Emir Kuşcu gibi din bilimcilerinin görüşlerine yer verilecektir.

A. Donald Wiebe'nin Değerlendirmeleri

Smart'ın metodolojik agnostisizmine karşı en önemli eleştirilerden birisini, sosyal bilimler felsefesi, epistemoloji, Din Felsefesi, akademik ve bilimsel din incelemesi tarihi

---

of Definition", *The Persistence of Religions: Essays in Honor of Kees W. Bolle*, Ed. Sara J. Denning Bolle-Edwin Gerow, Malibu, CA: Undena Publications, 1996, s.362; *Ninian Smart on World Religions-II*, s.150.

[1416] Kuşcu, *Dinleri Anlamada…,* s.218-219.

ve din incelemesinde metot ve teori konularıyla ilgilenen ve Smart'ın anısına *Aspects of Religion-1994* (Dinin Yönleri) adlı eserin editörlüğünü yapan Kanadalı din bilimcisi Donald Wiebe (1943-…) yöneltir. Dinin sosyal bilimsel bir şekilde incelenmesi gerektiğini düşünen ve tarafsızlık ilkesini önemseyen Wiebe, bu doğrultuda Smart'ın kullandığı yöntemlere yönelik olarak bir takım eleştiriler ortaya koyar.

Genel anlamda Wiebe'nin, *"Dini (religion) anlamak, dinî (religious) anlamayı (dini tecrübeyi) gerektirir mi?"* sorusu ve bu soruya verdiği cevap dini analizlerde benimsediği yaklaşımı ortaya koyar. Bu soruya metafiziksel bir zemin yerine epistemolojik bir zeminde cevap vermek isteyen Wiebe, epistemolojik olarak din hakkında bilgilenmek için dinî anlamaya (dini tecrübeye) gerek olmadığı sonucuna ulaşılabileceğini iddia eder. Dini Araştırmalar'ın amacı doğrultusunda dini anlamanın ön koşulunun empatik anlayış olduğunu belirten Wiebe, dinî anlamanın (dini tecrübenin) empatik anlayıştan uzak olduğunu dolayısıyla bu soruya samimi olarak *"Hayır!"* cevabı vereceğini ifade eder. [1417] Bu noktada Wiebe'nin genelde Din Fenomenolojisi'yle ilgili çalışmalarda, özelde Smart'ın çalışmalarında dini analizlerin temelini oluşturan dini tecrübeyi önemsemediği ve bunu yaparken de Din Fenomenolojisi'nin başlıca yöntemi olan *empati*den uzak olduğu gerekçesini ileri sürdüğü açıkça görülmektedir.

Wiebe, Din Fenomenolojisi'nde önemli çalışmalara imza atan Leeuw, Eliade ve Smart'ı, yaptıkları çalışmalar aracılığıyla Dini Araştırmalar'ı teolojileştirmekle itham eder.[1418] Çünkü ona göre hem Leeuw hem de Eliade inananın, dini tecrübesinin kaynağı olarak *numinous* bir gerçekliği veya aşkın bir odağı kabul ettiğini ifade etmiş ve bu görüşlerini sadece inananla sınırlı bırakmayarak, aşkın olan ontolojik bir gerçekliğin varlığını tasdik etmiş ve bir anlamda araştırmacının dinin gerçek anlamına ulaşmak için bu gerçekliği tecrübe etmesini gerekli görmüşlerdir. Bu şekilde onlar Din Fenomenolojisi kisvesi altında "din teolojisi" ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Smart'ın daha az suçlanabileceğini belirten Wiebe, onun ortaya koyduğu metodolojik agnostisik tavrı nedeniyle diğer ikisinden farklı bir konumda değerlendirilse de sonuç olarak teolojik durumunun diğerlerinden farklı olmadığını ileri sürer.[1419] Zira Smart'ın görüşlerinin dikkatli bir analizle, Leeuw ve Eliade'ın çalışmalarında görüldüğü üzere aynı teolojik varsayımlara dayanan bir Din Fenomenolojisi olduğunun görüleceğine

[1417] Wiebe, "Understanding Religion Require Religious Understanding", *Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, New York: The Bath Press, 2005, s. 270.
[1418] Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, London: Macmillan, 1999, s.186-187.
[1419] Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, s.53-67; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.219.

işaret eder. Bu durumun Smart'ın, Berger'in ortaya attığı metodolojik ateizm'e yönelik eleştirilerinde açıkça görüleceğini çünkü onun eleştirilerinde ateizme karşı inananı savunan bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımı doğrultusunda Leeuw'ün fenomenolojik *epoche* yorumunu kullandığını savunur.[1420]

Wiebe, Smart'ın teolojik karakterinin *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge* (1973) adlı eserinin sonuç kısmındaki analizinde açıkça görüldüğünü ileri sürer. Bu analiz şöyledir: *"Sonuç olarak, din incelemesinde (dini araştırmalarda) ihtiyacımız olan şey, din hakkında bilgi edinme ile dinin yaşayan gücünü hissetme arasındaki basitleştirilmiş zıtlığı aşmaktır. İkisi birlikte yürütülebilir ve gerçekten din incelemesinde umut verici bir döneme cesaretle girilmek isteniyorsa bunun gerçekleştirilmesi zorunludur."*[1421] Wiebe, Smart'ın tavsiyesinin Dini Araştırmalar'ı yeni bir döneme kavuşturmaktan ziyade, geleneksel, dini-teolojik din incelemesine dönüştüreceğini ileri sürer. Ayrıca her ne kadar kaçındığını söylese de çalışmalarında hakikat tartışmalarına yer vermesinin bu amaca hizmet ettiğine işaret eder.[1422]

Smart'ın "anlamlı eopche" yöntemini eleştiren Wiebe, onun yönteminin Dini Araştırmalar için tarafsız bir pozisyonun ötesinde olduğunu düşünür. Çünkü ona göre Smart'ın tarafsızlık anlayışı dini olan şeyin içsel anlamını ihtiva etmeyen dinin dışsal tasviri olmaya daha uygundur.[1423] Smart'ın dini inanç, duygu, derin his veya tecrübenin bütün çeşitlerini paranteze almayı teklif eden "anlamlı epoche" yöntemi, empirik araştırmayı bir tarafa bırakır ve tamamıyla empirik bir inceleme olarak düşünülemez. Bu yöntem, araştırmacının inananın hislerini paranteze aldığı düşüncelerine eklemesine izin verir ve bu durum Smart'ın pozisyonunda bir belirsizlik ortaya çıkarır. Eğer din bilimcisi dinlerin bilgisini elde etmekten ziyade dini değerlerin ve derin hislerin test edilmesini önceliyorsa, bir din bilimi anlamından daha fazla bir şey haline gelmiş demektir. Dolayısıyla o, teoloji değilse bile en azından metafiziktir.[1424]

Smart'ın *"imanın odağı"* kavramıyla ilgili olarak, *"Odak, gözlemcinin gözlemlediği şeyin parçası mıdır?"* sorusunu soran Wiebe, bu soruya olumlu cevap vermenin araştırmacının teorik bir sınırı ihlal etmesi anlamına geleceğini, çünkü odağı dinin empirik verisinin parçası olarak kabul etmenin onu teolojik veya metafiziksel bir

[1420] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.219.
[1421] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.160.
[1422] Wiebe, *The Politics of Religious Studies,* s.53.
[1423] Wiebe, *The Politics of Religious Studies,* s.56; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.220.
[1424] Wiebe, *The Politics of Religious Studies,* s.57; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.220.

nesne haline dönüştüreceğini ileri sürer. Smart'ın bu soruya cevabı ise, din araştırmacısının odağın varlığını tasdik veya inkar etmekle ilgilenmemesi gerektiğini söyleyerek odağın hakikati hakkında soru sormayı reddetmektir. Gözlemci, "anlamlı epoche" yöntemini kullanarak fenomenin yapısını şekillendiren inananın bakış açısını doğru veya yanlış olduğunu sormaksızın elde edebilir. Bu oldukça empirik bir yöntem olarak görünmesine rağmen Wiebe, bu yöntemin din bilimcinin gerçek düşüncelerini gizlemesine neden olduğunu ileri sürer. Smart'ın inanan açısından odağın varlığının imkanını reddettiği için metodolojik ateizme karşı çıktığını ve odağın hakikatiyle ilgili soru sormamayı teklif ederek inanan açısından imanın odağının var olma ihtimaline yönelik fenomenoloğa açık kapı bıraktığını ifade eder. Bu nedenle Smart'ın *"Eğer odak var ise, artık fenomenolojik tasvir gerçekten odağın bir tezahürünü tasvir eder. Başka bir ifadeyle bu tasvir, sadece insan olaylarının bir tasviri değildir."*[1425] şeklindeki sözlerini bir itiraf olarak kabul eder. Bu doğrultuda Wiebe, Smart'ın çok önemsediği fenomenolojik tarafsızlık ilkesini ihlal ettiğini düşünür. [1426]

Bir başka ifadeyle Wiebe, Din Fenomenolojisi'ndeki yaygın *epoch*e (paranteze alma) anlayışına göre dinin odağının dini fenomenlerin parçası olmadığını dolayısıyla bu durumun odağın var olduğu (gerçek-var olan ayrımına işaret ederek) varsayımını ima ettiğini ve bir takım çözülmemiş felsefi problemleri beraberinde getirdiğini ifade eder. Dolayısıyla bu şekildeki bir *epoche* yorumunun, dini olduğundan farklı bir konumda değerlendirmeye yol açtığını ancak Smart'ın bu durumu kabul etmediğini vurgular.[1427]

Wiebe'nin Smart'a yönelik diğer bir eleştirisi, yaptığı incelemelerde empirik bilimin içerisinde yer alan pozitivist varsayımlara yer vermediğine yöneliktir. Cox, Smart'ın "anlamlı epoche" yönteminin içine agnostik bir bakış açısına yer vermekle fenomenolojik bir anlayış olarak gördüğü Dini Araştırmalar'ı pozitivist bilimden ayırdığını ancak Wiebe'nin bunu bilmesine rağmen onu odağın fenomenin içerisinde yer alıp almadığı sorununa çekmek istediğine dikkat çeker. Bu bağlamda Wiebe, Smart'ın fenomenolojik açıklamayı tamamlamak amacıyla teoljik açıklamaya izin veren bir sonuçtan hareket ettiğini ve bu nedenle yaklaşımının tutarsız olduğunu ileri sürer.

Metodolojik agnostisizm ile metodolojik ateizmin birbirine zıt olduğunu belirten Wiebe, bu yöntemin araştırmacıyı dinin odağının hakikatini kabul etmeye yatkın hale

[1425] Smart, *The Phenomenon of Religion*, s.68.
[1426] Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, s.57-58; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.220.
[1427] Wiebe, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Paris, New York: Mouton Publishers, The Hague, 1981, s.20-21.

getirdiğini dile getirir. Cox, fenomenolojik paranteze almanın özellikle Smart'ın yorumladığı şekliyle "anlamlı epoche"un, inananın daima haklı olduğunu varsaydığını ve bu nedenle fenomenolojik tasvirde inananın bakış açısına zıt olan açıklamalara yer vermemenin Wiebe'nin ifadesiyle fenomenlere daha fazla tutarlılık kattığını ifade eder. Ancak Wiebe, hem Smart'ın yaptığı tasvirlerin eleştirdiği empirik araştırmacılardan çok daha fazla kompleks olduğunu hem de onun kullandığı "anlamlı epoche" yönteminin bir tür *"gizli teolojik girişim"* olarak nitelendirilebileceğini ifade eder.[1428]

Diğer taraftan Wiebe, Smart'ın çalışmalarında yer verdiği görüşlerine atıfta bulunarak, esasında onun dini analizlerinin indirgemeci ve yansıtmacı bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaya çalışır.[1429] Bu amaçla onun çalışmalarından iki alıntı yapar. Birincisi; *"Benim argümanım, dini nesnelerin sadece dini inançlar aracılığıyla analiz edilmesinin yanlış olduğu sonucuna dayanır. Bir toplumun tanrılarıyla tanımlanması tanrıları da ihtiva edecektir. Ancak biz, paranteze alma yöntemi aracılığıyla tanrıların varlığını ne inkar ne de tasdik ederiz."*[1430] İkincisi;*"Şimdi biz fenomenolojideki yansıtmacılığı reddedersek, açıkça insan olayları ve ürünlerini ele alan (en azından bunu başaran) fenomenolojiyi ortaya koyamayız."*[1431]

Wiebe, işaret ettiği bu alıntılarla her ne kadar Smart'ın din anlayışını indirgemeci ve yansıtmacı olarak tanımlasa da, onun çalışmalarının bütününü bu bağlamda değerlendirmek hata olur. Çünkü fenomenolojik çalışmalarında çok metotlu ve açık uçlu bir yaklaşım benimseyen Smart, indirgemeci ve yansıtmacı teorilere yer vermeyi bu yaklaşımının gereği olarak görür. Bu doğrultuda özellikle tasvirci fenomenoloji bağlamında ortaya koyduğu yapısal tasvirlerde bu türden teorilere yer verir. Dolayısıyla Wiebe'nin görüşlerinin özel bir durumu genele şamil kılmak gibi bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

Dini Araştırmalar için kavramsal analizlerin oldukça önemli olduğunu belirten Wiebe, Smart'ın fenomenolojik çalışmalarında Din Felsefesi'ne yer vermesini ise olumlu karşılar. Sonuç olarak Wiebe'ye göre, Smart'ın metodolojik agnostisizmi, dini fenomenlerin açıklamasına dahil olan aşkın gerçekliklerin imkanına açık kapı bırakırken,

[1428] Wiebe, *The Politics of Religious Studies,* s.65; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.220-221.
[1429] Wiebe, *Religion and Truth,* s.20-21.
[1430] Smart, *The Science of Religion& the Sociology of Knowledge*, s.54.
[1431] Smart, *The Phenomenon of Religion,* s.68.

kendi yaklaşımında böyle bir imkan dışlanır. Dolayısıyla ikisinin tarafsızlık anlayışı çatışma içindedir.[1432]

B. Timothy Fitzgerald'ın Değerlendirmeleri

Fitzgerald, Smart'ın fenomenolojik anlayışına yönelik olumsuz eleştiriler yönelten diğer bir din bilimcisidir. Ona göre; bağımsız bir düşünür olan Smart kendi metot ve çalışmalarını Eliade'dan ayrı bir konuma yerleştirse de her şeye rağmen kendisini ondan tamamen uzaklaştıramamıştır.[1433] Boyutsal din modeli ve fenomenolojik yaklaşımıyla Smart, karşılaştırmalı din çalışmalarını teolojik bağlarından kurtarmayı ve bilimsel objektifliği sağlamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, aşkın bir ontolojiye dayanan bir din kavramı ortaya koyduğu için Eliade'ı eleştirmiştir. Teistik olmayan kurtuluş öğretisi olarak kabul edilen Theravada Budizmi'nden etkilenen Smart'ın, tek tanrılı din kavramından uzak durmaya özen göstererek ortaya koyduğu din kavramı liberal ekümenik teolojinin metafiziksel somutlaşmasına dayanır.[1434]

Fitzgerald, Smart'ın fenomenolojik anlayışını yansıtan *The World's Religions* adlı kitabı bağlamında, "Böylesine kapsamlı bir konu alanını bir kişi nasıl düzenler?" sorusunu yöneltir. Kitabın içeriğini değerlendiren Fitzgerald, kategoriler hazırlanırken, bölgesel, kronolojik, dönemsel, medeni, ulusal ve kabilesel açılardan düzenlendiğine dikkat çeker. Fitzgerald böylesine geniş bir çalışmada Smart'ın dini ve seküler dünya görüşleri arasında ortaya koyduğu ayrımın problemli ve faydasız olduğunu aynı zamanda da hem yazarı hem de okuyucuyu zorladığını ifade eder. Ayrıca, Smart tarafından ortaya konan çeşitli kategorilerin tatmin edici olmadığını dolayısıyla bu durumun yazarın dinin tanımlanabilir ve diğer ideolojilerden ayırt edilebilir özellikte olduğuna ilişkin iddiasına hizmet etmediğini dile getirir.[1435]

Cox, Smart'ın Wittgeinstein'ın dil oyunları bağlamında aile benzerliği kavramını dine uygulayarak özselcilik probleminin üstesinden gelmeye çalıştığını belirtirken, Fitzgerald bu kavramın onun yarı gizli gündemine hizmet ettiğini ileri sürer. Çünkü o, Smart'ın bu kavramı, *"Anlam, Tanrı'ya inanç gibi bazı özsel yaklaşımlar aracılığıyla veya tek bir dini tecrübe çeşidi olduğunu kabul ederek değil ancak gerçek bağlamlar aracılığıyla elde edilebilir."*argümanını desteklemek için kullandığını belirtir. Bu yöntemin din bilimcisini anlamsızlığa veya özselliğe sevk edeceğini düşünen Fitzgerald,

[1432] Bkz.Wiebe, *Religion and Truth,* s.35; Kuşcu, *Dinleri Anlamada…,* s.104.
[1433] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.57.
[1434] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.57-58.
[1435] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies,* s.59-60.

böyle bir yaklaşımın özsel bir kavrama atıfta bulunmaksızın din kavramının kapsadığı ve dışladığı şeyi ortaya koyamayacağını ifade eder. Nitekim o, bu yaklaşım bağlamında, A dinleriyle B dinlerini birleştiren şeylerin ortaya çıktıkları tarihi, sosyal ve kültürel bağlamlarında ortaya konamayacağını dolayısıyla bunun dinleri birleştirici aşkınlığa atıfta bulunan ortak bir öz veya dinin özü bağlamında sağlanabileceğini dile getirir.[1436]

Fitzgerald, Smart'ın fenomenolojik "anlamlı epoche" yöntemini kullanmasının din bilimcileri için özel metotların gerekliliğine ancak diğer bilim adamları için böylesi yöntemlere ihtiyaç olmadığına yönelik imalar taşıdığını ifade eder. Smart'ın din bilmcisini, dinin odağının aşkın gerçekliği hakkında agnostik kalmaya zorladığını ve bu durumun dini sadece bir metot bağlamında incelenmesi gereken bir kavram haline getirdiğini dile getirir. Ancak Fitzgerald, Smart'ın dini incelemek için özellikle Din Felsefesi'ne yer veren özel teorik ve metodolojik yaklaşımlara ve kimi zaman da teolojik analiz araçlarına ihtiyaç olduğunu düşündüğünü ve bu doğrultuda dini ve dini olmayanı ayırt etmek isteyen bir din bilmcisinin, "Tanrı, öteki dünya, üstün varlık ve görünmeyen mistik güçler" gibi şeylere odaklanması gerektiğine yönelik bir anlayışı benimsediğine dikkat çeker. Sonuç olarak Fitzgerald'e göre Smart'ın dini analiz yaklaşımını, Batı'daki akademik çevrelerde "dünya dinleri" olarak kabul edilen kategorizasyonun teşekkülünden sorumlu olan "liberal ekümenik Hıristiyan teolojisi"nden ayırt etmek olanaksızdır.[1437]

C. Jose Kuruvachira'nın Değerlendirmeleri

Kuruvachira, Smart'ın dini analizlerde dini tecrübeye önem veren ve önem verilmesi gerektiğine yönelik bir bilinç oluşturmaya gayret eden yaklaşımını takdir etmesine rağmen fenomenolojik yöntemini eleştirmekten de geri durmaz. Kuruvachira, Dini Araştırmalar alanında oldukça verimli ve seçkin bir bilim adamı olarak gördüğü Smart'ın Dini Araştırmalar'da ortaya koyduğu metodolojisinin karmaşık bir doğaya sahip olduğunu ileri sürer. Onun din anlayışı üzerinde Doğu ve Batı felsefelerinin, Hinduizm, Theravada Budizmi ve Hıristiyanlığın etkili olduğunu belirterek, her şeye rağmen görüşlerinde özgün bir yanın bulunabileceğini ifade eder. Metodolojisinde din araştırmalarına uygun her metodun kullanılmasını tavsiye ederek disiplinlerarası veya çok metotlu bir yaklaşım benimsediğini ve bu doğrultuda Tarih, Fenomenoloji,

[1436] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.57-58; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.223.
[1437] Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s.62-63; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.223.

Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji, Felsefe ve Teoloji gibi disiplinlerden istifade ettiğine işaret eder. Metodolojisinin kültürlerarası ve açık uçlu bir inceleme alanına odaklandığını ve bu şekilde dini analizlere global bir bakış açısı kazandırmaya çalıştığını ifade eder. Kuruvachira, Smart'ın kullandığı metodolojisiyle asıl amacının incelediği konunun doğasını bozmadan Dini Araştırmalar'a empirik veya bilimsel bir karakter kazandırmak olduğuna işaret eder.[1438]

Kuruvachira, Smart'ın paranteze alma yöntemini Husserl'den ödünç aldığını ve bunun Husserl'e borçlu olduğu tek konu olduğunu belirtir. Smart'ın dini fenomenolojik olarak incelerken metodolojik agnostisizmin muhafaza edilmesi gerektiğini ve bunu sağlamak için "anlamlı epoche" yönteminin hayati bir öneme sahip olduğunu düşündüğünü söyleyen Kuruvachira, onun fenomenolojiyi özellikle Tasvirci ve Tipolojik Fenomenoloji olarak kullandığına işaret eder. Metodolojik agnostisizm ile Dini Araştırmalar'da tarafsızlığı sağlamayı amaçladığını ve bu nedenle metodolojileriyle felsefe ve teoloji ortaya koyduklarını düşündüğü Otto, Wach ve Eliade'ı ve diğer taraftan Freud ve Berger gibi din bilimcilerinin ortaya koydukları metodolojik ateizmi eleştirdiğine dikkat çeker.[1439]

Kuruvachira, Smart'a göre fenomenolojinin değer yargısız ve çağrışımcı olması gerektiğini ve dine yönelik içerden bakış açısını sunan inananın dünyasına empatik bir iştiraki içerdiğini belirtir. Smart'ın fenomenolojik incelemesinin amacının dini fenomenleri anlamak ve hakikat araştırması yapan araştırmacıya tatmin edici bir resim sunmak olduğunu dile getirir. Kuruvachira'ya göre Smart açısından asıl sorun, din incelemesiyle ilgili kavramları ve metotları netleştirmede ve fenomenolojik tasvirleri ve açıklamaları, dinle ilgili hermenötik durumu ve gerçeklik iddialarını değerlendirmede metafiziksel felsefeye dönüşmeyen felsefenin doğasının nasıl olması gerektiğidir. Bu noktada onun metodolojisinde felsefe, dini fenomenleri kapsamlı bir şekilde anlamanın vazgeçilmez bir yönü değildir.[1440]

Smart'ın saf fenomenolojisiyle teori yüklü olmayan din açıklamaları ve yorumları ortaya koymasını takdir eden Kuruvachira, ancak onun saf fenomenolojisinin *"bilgi toplama, tasvir etme ve tipolojilere ayırma"* seviyesinde kaldığını ifade eder. Bu doğrultuda, bir taraftan Smart'ın fenomenolojik anlayışının dinleri hassas bir şekilde inceleme yöntemi sunduğunu ve bu yöntemin kullanışlılığını hiç kimsenin inkar

[1438] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.32-33.
[1439] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.33.
[1440] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.33-34.

edemeyeceğini belirtirken diğer taraftan gelişen süreç içerisinde değişen dolayısıyla dinamik bir yapıya sahip olan insan zihninin ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini ileri sürer. Dolayısıyla o, Smart'ın fenomenolojik anlayışıyla insan zihninin yapısı ve ihtiyaçları arasında seviye farkının olduğunu belirterek bu durumun, dini tecrübenin gerçek anlamına ulaşmak için teklif edilen "Saf Din Fenomenolojisi"nin değerini tartışmalı hale getirdiğini ifade eder.[1441]

Kuruvachira, Smart'ın dinin özü (nesnesi) ile ilgili görüşlerine yönelik değerlendirmelerini şu şekilde özetler: *"Smart, Otto ve Wach'ı dinin nesnesi olarak kutsalı kabul ettikleri için eleştirir ve kutsalı Kantçı, apriori ve Tanrı olarak yorumlanan bir kategori olarak ele alındığını ifade eder. Dolayısıyla Smart'a göre, dinin nesnesi olarak kutsal Theravada Budizmi ve Caynizm gibi bu tarz bir nesneye sahip olmayan dinleri dışlayıcı dar bir bakış açısı sunar. Otto ve Wach'ın dini analizlerine hareket noktası olarak kutsalın tecrübesini belirlemesi hatadır ve bir ontoloji içerir dolayısıyla bu durum Dini Araştırmalar'da olmazsa olmaz ilke olan tarafsızlığı ihlal eder. Ayrıca Smart, Leeuw'ün güç kavramını ve Eliade'ın kutsal ve profan diyalektiğini dinin nesnesi olarak yetersiz olmakla eleştirir."*[1442]

Kuruvachira, Smart'ın söz konusu kavramlara yönelik eleştirileri sonucunda dinin nesnesini ifade etmek için odak kavramını kullandığını ifade eder. Bu bağlamda Smart'ın odak kavramının ontolojiye atıfta bulunmayan, çoğul, hem her yerde hazır ve nazır hem de aşkın bir doğaya sahip olduğu yönünde bir görüş ortaya koyduğuna işaret eden Kuruvachira, onun bu kavramı kullanmadaki amacının din araştırmalarında metafiziksel iddialara dayanmayan tarafsız bir din incelemesini ortaya koymak olduğunu ifade eder.[1443]

Smart'ın dinin doğasını ve nesnesini inceleme yönteminin ileri görüşlü, meydan okuyucu ve sınırları zorlayıcı bakış açıları ortaya koyduğunu düşünen Kuruvachira, onun "yedi boyutlu din modeli" sayesinde dinin doğasıyla ilgili yapılan klasik analizlerden farklı bir yaklaşım sergilediğini ve yaptığı analizlerin temelde fenomenolojik ve yapısal olduğunu ifade eder. Smart'ın din anlayışının *numinous* ve *mistik* olmak üzere iki büyük dini tecrübe kategorisine dayandığını ve onun dini tecrübe teorisinin zamanına kadar

[1441] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.34.
[1442]Kuruvachira, *Religious Experience*, s.62-63.
[1443]Kuruvachira, *Religious Experience*, s.63.

ortaya konan dini tecrübe teorilerinin yeniden gözden geçirilmesine imkan sağladığını vurgular.[1444]

Kuruvachira, Smart'ın geleneksel dinleri ve seküler ideolojileri dünya görüşleri şeklinde daha geniş bir kavram başlığı altında toplayarak, onlar arasında işbirliğini, diyaloğu ve daha büyük bir anlayışı gerçekleştirmeye yardımcı bir yöntem ortaya koyduğunu belirtir. Ancak seküler ideolojilerin yakından incelendiğinde onların dinlerin temel karakteristiği olan aşkınsal boyuttan yoksun olduklarını dolayısıyla dinle aynı kategoride değerlendirilemeyeceklerini belirtir. Sonuç olarak Kuruvachira, Smart'ın fenomenoloji anlayışının odağı olan ve dinin nesnesi olarak kullanmayı teklif ettiği odak kavramının fenomenolojik bir kavram olarak kullanışlı olmasına rağmen dindar bir insan için oldukça boş bir kavram olduğunu ifade eder.[1445]

D. James L. Cox'un Değerlendirmeleri

Yaptığı değerlendirmelerde olabildiğince objektif davranmaya çalışan Cox'da, Smart'ın fenomenolojik anlayışı ve bu doğrultuda kullandığı yöntemlerle ilgili önemli görüşler ortaya koyar. Öncelikle Cox, Smart'ın fenomenolojisinde, teolojik hakikatler hakkındaki soruların paranteze alındığını ve paranteze alma yöntemini inananın inancının nesnesini (ahlak, doktrin ve mit) ve inananın inancının tezahürleri olduğunu düşündüğü herşeye karşı önyargılarını askıya almak diye nitelendirdiğini ifade eder. Smart'a göre Din Fenomenolojisi'nde önemli olanın neyin doğru olduğu değil, bir din mensubunun doğru olduğuna inandığı şeyin tam bir tasviri ve onu anlama olduğunu ve bu amaçla fenomenoloğun kişisel olarak inandığı şeyin paranteze alınması gerektiğini dile getirir.[1446]

Cox, bir Hıristiyan veya Müslüman için dinin hakikati merkezi bir öneme sahip olduğundan, fenomenoloğun onların dinleri hakkındaki hakikat olarak tasvir ettiği şeyin söz konusu inanç gruplarının iman ifadeleriyle çelişebileceği durumların ortaya çıkabileceğine dikkat çeker. Bu noktada inananların tanıklığına yönelik bir hassasiyet geliştirmekle onların inançlarıyla ilgili bütün önyargıları paranteze alma arasında bir gerginlik ortaya çıktığını ve bu gerginliği ortadan kaldırmak için Smart'ın *anlamlı epoche* yöntemini kullanmayı teklif ettiğini dile getirir. Bu doğrultuda *anlamlı epoche*

[1444] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.63-64.
[1445] Kuruvachira, *Religious Experience*, s.64.
[1446] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.56.

yönteminin din fenomenoloğunun inanan olmanın neye benzediğini tasavvur etmesine imkan sağladığını ifade eder.[1447]

Cox, Smart'ın ortaya koyduğu ve karmaşık görünen odak, ifade ve tezahür şeklindeki ayrımlarını yeterince açık hale getirmek için yaptığı izahları şu şekilde özetler: *"Smart, inancın odağı olarak görülen bir geleneğin ortaya çıkışını bir tezahür olarak ifade eder. Örneğin, Anglikan kilisesince gerçekleştirilen bir Evharistiya ayininde ekmek ve şarapta İsa'nın hazır bulunması odağın tezahür etmesi olarak görülebilir. İfade ise cemaatin odak ile ilgili inancını beyan etmesidir. Smart, ifade için yine Evharistiya ayininde yapılan ve göklerdeki babamız diye başlayan Babamız/Rab'bin duasının ayine katılan cemaat tarafından dillendirilmesini örnek olarak verir. Smart'ın bu analizleri, yanlış veya doğru indirgemeciliğine gitmeden ve pek çok metodu işe koşmak suretiyle ortaya konmuş fenomenolojik metodunun genel yapısını teşekkül etmektedir. Bu metodunda Smart özellikle, inanç odağının tezahürü ve ifadesi olarak görülen her türlü fikir, teori, doktrin, ahlaki varsayım ve hikayelerle birlikte inananları hissettiklerini paranteze almaya özen göstermektedir. Ayrıca o, bu metodu kullanacak din bilimcisinin dini fenomenleri ele alırken gerçek ve görünen arasında bir ayrım yapmaması gerektiğini söyler.*[1448]

Ayrıca Cox, Smart'ın imanın odağı kavramının kutsalın kendisine değil kutsalın tezahürlerine gönderme yaptığını çünkü tezahürün tek başına anlaşılabilir ve fenomenlerde ifade edilebilir olduğunu ifade eder. Bu yüzden odağın ifadelerinin fenomenlere eşit olduğunu dile getirir.[1449]

Smart'ın fenomenolojik anlayışını ve bu anlayışın Din Fenomenolojisi literatürüne yönelik katkılarını Cox tarafından ortaya konan şu dört madde en güzel şekilde özetler:

1. Smart, ortaya koyduğu metodolojik agnostisizm teorisiyle felsefi *epoche* kavramını popüler ve ulaşılabilir hale getirmiştir.
2. Smart, klasik fenomenolojik tipolojileri dini boyutlara ayırarak düzenlemiştir.
3. Smart, dini tanımlama probleminin çözümü için Wittgenstein'ın aile benzerlikleri teorisini kullanmayı önermiştir.
4. Smart, din ve sekülerlik arasına kesin bir sınır çizmekle beraber seküler dünya görüşlerini Dini Araştırmalar içerisine dahil etmiştir.[1450]

[1447] Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s.57.
[1448] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion,* s.162
[1449] Cox, *Kutsalı İfade Etmek,* s.212.
[1450] Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s.169.

Dinin ve din kategorilerinin batılı yaklaşımlar çerçevesinde tanımlanmasını ve ortaya konmasını dünya dinleri paradigması olarak nitelendiren Cox, Smart'ın yaptığı analizlerle söz konusu paradigmayı aşmaya yönelik gayretinin yeterli olmasa da belli bir bilinç oluşturmak adına oldukça faydalı olduğunu ifade eder. Cox, dünya dinleri paradigmasına yönelik yaklaşımları bağlamında Cantwell Smith ve Smart'ı aynı kategori altında değerlendirir. Bu bağlamda o, hem Cantwell Smith'in hem de Smart'ın din araştırmalarına yeni bir zemin kazandırmayı amaçladığını ancak dünya dinleri paradigması bağlamında ortaya konan yorumlardan kurtulmayı başaramadıklarını düşünür. Her ikisinin de, dinin sadece tarihi araştırmalar ve dini aktivitelerin tasvirleri gibi gözlemlenebilir olgular aracılığıyla değil inananın bakış açısının da dahil edildiği bir araştırma yöntemiyle incelenmesi noktasında uzlaştıklarını dile getirir. Dolayısıyla onların bu yaklaşımlarının özellikle 1970 yılından sonra yapılan din araştırmalarını önemli ölçüde etkilediğini ifade eder.[1451]

Cox, 1970'lerden itibaren Dini Araştırmalar'da metodolojik agnostisizmin egemen olduğunu ve bunun özellikle *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* adlı eseriyle Smart tarafından ortaya konulan görüşlerin etkisiyle şekillendiğini belirtir. Bu süreçle birlikte din bilimcilerinin çalışmalarında tarafsız veya değer yargısız bir pozisyonda yer alarak, kendilerini dini fenomenleri tasvir etme, kategorilere ayırma ve karşılaştırmayla sınırlandırmaları yönünde genel bir görüşün yaygın hale geldiğine işaret eder. Dolayısıyla bu görüşün batılı akademik çevrelerde ve Dini Araştırmalar bölümlerinde hala geçerli olan ana akım bir düşünce olduğunu söyler.[1452] Ancak Cox, son zamanlarda özellikle postmodern analizler tarafından metodolojik agnostisizme yönelik ciddi eleştirilerin olduğuna dikkat çekerek, postmodern bilim adamlarının bu yaklaşıma karşı eleştirilerinin temelinde, *"Dini toplumların somut veya objektif bilgisi ulaşılabilir değildir ve her bilim adamı zaman ve mekan içerisinde ideolojik olarak yer alır."* düşüncesinin yattığını ifade eder.[1453] Bu doğrultuda postmodern analizler ekseninde metodolojik agostisizmin, inananın bakış açısını ne tasdik ne de inkar eden yaklaşımı nedeniyle Dini Araştırmalar için teolojik bir hareket noktası olarak görüldüğünü ortaya koyar. Dolayısıyla metodolojik agnostisizm konusunda ısrarcı olan din araştırmacılarının yaptıkları şeyin, dinin odağını belirlemede evrensel aşkınlığı referans alan liberal bir teoloji formuyla eşdeğer olarak kabul edildiğine işaret eder. Bu

[1451] Cox, *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, s.44.
[1452] Cox, "Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies", The Hibbert Lecture, 13 April 2003, Herriot-Watt University, s.1-2.
[1453] Cox, "Religion without God", s.3.

görüşleri en hararetli şekilde savunanlardan birisinin de Fitzgerald olduğuna dikkat çeker.[1454]

Mevcut durum karşısında Cox, iki önemli değerlendirmede bulunur. Birincisi; Fitzgerald'ın dinleri ekonomik, politik, coğrafi ve tarihi bağlamlarında sosyal ve kültürel birer yapı olarak inceleme teklifinin sonuçlarını din araştırmalarında göz ardı etmemenin kendisi için oldukça ikna edici olduğunu belirtir. Aynı şekilde Smart'ın boyutlarının da aşkınsal odağa işaret eden özselci yaklaşımdan uzak durmak şartıyla kullanılabilir olduğuna işaret ederek, bu doğrultuda onun çok metotlu yaklaşımıyla dini geleneklerin çeşitli toplumlarda nasıl işlediğini ve bunların mitler, ritüeller, doktrinler, resmi organizasyonlar ve sanatsal ifadelerde nasıl yer aldığını tasvir etmeyi başardığını kabul eder. [1455]

İkincisi; Fransız sosyolog Daniele Hervieu-Leger'in (1947-…), Tanrı veya aşkın bir forma veya ruhlara inanmayı olmazsa olmaz bir ilke olarak kabul etmeyen bazı gelenek mensuplarının sahip oldukları inançların, geleneklerinin otoritesini güçlendirici ve geçişkenliğini sağlayıcı özellikleri nedeniyle (Zimbabwe örneği gibi) dini, "*otoriter bir gelenek zinciri"* olarak ele aldığına ve bu doğrultuda Smart'ın aşkın bir odağa işaret eden din analizlerinin hatalı olduğunu düşündüğüne işaret eder.[1456] Bu noktada Cox, dini otoriter bir gelenek zinciri olarak kabul etmenin dini incelemek için teolojik gündeme atıfta bulunmayan ancak postmodern bakış açılarına yer veren bir yol sağladığını ileri sürer. Bu durumda din araştırmalarında sadece metodolojik agnostisizmin kullanılmasına yönelik tavrın dışına çıkılması gerektiğini söyler. Çünkü din araştırmalarının Tanrı araştırmalarından ibaret olmadığını belirten Cox'a göre, din bilimcisi için agnostik tavrı benimseyip benimsememek görevinin bir parçası değildir. Dolayısıyla din bilimcisi dini incelerken bir taraftan bilimsel inceleme kurallarından vazgeçmemeli diğer taraftan kendi kimliğini gizlemeye gerek duymamalıdır.[1457]

Sonuç olarak Cox, kendine has bir yapıya bürünmesini teklif ettiği din araştırmalarının bütünlüğünü ve sürekliliği sağlamak amacıyla dinin Tanrı, kutsal, aşkın, büyük ve etkili güçler ile bağlantısının kesilerek incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Bu sayede din araştırmalarının, teolojik varsayımlardan kurtarılabileceğini ve inanç temelli ve akademik din analizleri arasına açık bir sınır çizmenin başarılabileceğini ifade eder.

[1454] Cox, "Religion without God", s.4.
[1455] Cox, "Religion without God", s.8.
[1456] Cox, "Religion without God", s.7-8.
[1457] Cox, "Religion without God", s.8-9.

Bu durumun din araştırmalarından feragat etme anlamına gelmediğini ancak farklı şekillerde tezahür eden dinleri incelemeye imkan sağladığını ortaya koyar.[1458]

E. Ivan Strenski'nin Değerlendirmeleri

Kaliforniya Üniversitesinde Dini Araştırmalar Profesörü olan ve bir süre Smart'ın yönetimi altında çalışan Ivan Strenski (1943-…), görüşlerini önemli ölçüde etkilemesi nedeniyle sıkı bir Smart savunucusu olarak kabul edilebilir. Dini Araştırmalar'ın sınırları ve disiplinleri aşarak globalleşmesi gerektiğini düşünen Strenski, günümüzün dine inanmak ve din hakkında düşünmek yerine dini/dindarı anlamanın ön plana çıktığı bir dönem olduğunu ifade eder ve *"Anlamak oldukça meşakkatli bir iştir, ancak buna değer.*" ilkesini benimseyerek hareket eder.[1459]

Smart'ın genel anlamda fenomenolojisinin diyalektik fenomenoloji olduğunu söyleyen Strenski, onun fenomenolojik argümanlarının klasik dönemde özellikle dini fenomenlerin kategorizasyon süreci olarak kullanılan Din Fenomenolojisi'ne dinamizm kattığını ifade eder. Nitekim Leeuw'ün yaklaşımının canlı ve tartışmaya açık bir gerçeklik olan dini adil bir şekilde ele almada oldukça statik kaldığını belirten Strenski, bu nedenle Smart'ın dini, bir bütün halinde birbirini etkileyen organik bir yapı şeklinde anlamaya çalıştığını ortaya koyar. Leeuw'ün dini, bir anlamda sahneler arası geçişin ve eylemlerin mevcut olmadığı bir sahne bağlamında ele aldığını dolayısıyla onun fenomenolojisinin birbirinden ayrılabilir yorumlara sahip olan fotoğraflar dizisine benzetilebileceğini ifade eder. Smart'a göre ise fenomenolojik çalışmada ihtiyaç duyulan şey, birbirini etkileyen aktörleri, değişen manzaraları ve gerçek olaylar dizisini içeren pek çok sahnenin yer aldığı dinin filmini ortaya koymaktır. Dolayısıyla Smart'ın Leeuw'ün yaklaşımını eleştirdiği asıl konu tarihe yer vermemesi ve sadece nedenlere yönelerek hareket etmesidir.[1460]

Modern dönemde örneğin Yehova Şahitleri veya Mormonlar gibi yapıların din olup olmadığı tartışmalarının ortaya çıktığını ve din-mezhep ayrılığına işaret ederek mezhepler arasında yapılan savaşların din savaşı olarak nitelendirildiğini belirten Strenski, günümüzde din araştırmaları için ihtiyaç duyulan şeyin din kavramının yeniden tesis edilmesi veya geri getirilmesi olduğunu ifade eder. Bu noktada *"Din kavramını yeniden tesis edebilmenin yolu nedir?"* sorusunu soran Strenski bu soruya cevap olarak

[1458] Cox, "Religion without God", s.9-10.
[1459] Ivan Strenski, *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, , Oxford: Wiley Blackwell, 2015, s. vii-viii.
[1460] Strenski, *Understanding Theories of Religion,* s.90.

iki şey sıralar. Birincisi; din araştırmacılarının özel çalışmalarında din problemleri olarak nitelendirilen konuların bilincinde hareket etmeleri ve çalışmalarını karşılaştırmalı yapmalarıdır. İkincisi; din araştırmacılarının dinlerin din olarak ayırt edici özelliklerini vurgulayan yöntemlere daha fazla yer vermeleridir. Bu bağlamda Strenski din hakkında şunları söyler.*"Din, hiçbir şey değil, 'bir şey'dir. Din sadece münasip bir etiket değil aksine organik bir bütünün ismidir."* [1461]

Tiele'den Otto'ya ondan Leeuw'e kadar bütün fenomenologların dinin yapısını ortaya koymaya çalıştıklarını ve bu amaçla bir din grameri geliştirdiklerini belirten Strenski, modern dönemde en önemli din grameri örneklerinden bir tanesinin Smart tarafından geliştirildiğini ifade eder. Smart'ın fenomenolojisinin dini yeniden tesis etme veya geri getirme yöntemi olduğunu ve dini dünyayı açıklamak ve anlamak için büyük bir resmin nasıl ortaya konabileceğine yönelik yol gösterdiğini düşünür.[1462]

Smart'ın 20. yüzyılın son döneminin en önemli din teorisyenlerinden birisi olduğunu belirten Strenski, onun adının Eliade ve Cantwell Smith gibi din araştırmalarıyla ilgili ayırt edici yaklaşıma sahip olan din bilimcilerinin arasında anıldığını ifade eder. Strenski, dini yeniden tesis etmek/geri getirmek için sağlam teorik bir temel sunan birisi varsa bu kişinin Smart olduğunu ve din hakkında ortak bir aklın nasıl oluşturulabileceğini ortaya koyan düşünürler varsa bunların arasında onun da yer alması gerektiğini dile getirir.[1463]

Strenski'ye göre Smart, Din Fenomenolojisi'yle ilgili yaptığı düzenlemelerle dinin bütününü kavramayı sağlayacak daha iyi bir yöntem ortaya koymayı amaçlar. Kendisinin de bu amaç için Smart'ın yöntemine başvurduğunu belirten Strenski, onun gibi dinin şekillendirdiği kolay anlaşılabilir yapıları ortaya koymak suretiyle dini geri getirmede/yeniden tesis etmede ihmal edilen alanların açıkça görülebileceğini ifade eder. Dolayısıyla o, dinle ilgili ortak bir akla ihtiyaç duyulduğunu belirterek, Smart'ın yönteminin bu amaca hizmet eden çeşitli araçlar sunduğuna işaret eder.

Smart'ın bir bütün olarak dini ve ekonomiyi ele almanın birbirinden farksız olduğu ancak bu işi uzmanların yapması gerektiği görüşüne dikkat çeken Strenski, bu durumun ekonominin somut veya gözle görülebilir bir şekilde incelenebilirliğiyle ilgili olmadığını dile getirir. Ona göre bunun nedeni ekonomistlerin, ürün ve hizmetlerin belirli kurallar çercevesinde ve bazı yapısal taleplere uygun şekilde dağıtıldığı farklı

[1461] Strenski, *Understanding Theories of Religion*, s.241-247.
[1462] Strenski, *Understanding Theories of Religion*, s.248-249.
[1463] Strenski, *Understanding Theories of Religion*, s.249.

türlere sahip ekonomik yaşamı bütünüyle resmetmeye muktedir olmalarıdır. Bu noktada ürün ve hizmetlerin dağıtımını organize etmede farklı şemalara veya sistemlere sahip oldukları için "talep ekonomisi" ve "güç ekonomisi" gibi isimlendirmelere başvurulabilir. Güç ekonomisi ürün ve hizmet dağıtımı üzerinde tam bir tahakküme sahiptir ve zenginliğin tek elde toplanmasına karşı çıkar. Talep eknomisi ise piyasa özgürlüğüne ve zenginliğin tek elde toplanmasına izin verir. Bu doğrultuda Smart, dinin ekonomiyle benzer bir şekilde incelenmesini teklif eder.[1464]

Smart'ın teklifi doğrultusunda, *"Budizm'in bir talep ekonomisine, İslam'ın ise bir güç ekonomisine benzediği söylenebilir mi?"* sorusunu soran Strenski bu bağlamda her iki dinin birer ekonomi yani din kabul edilebileceğine ancak farklı sonuçlara yönelik bir araştırma içerisinde olduklarına işaret eder. Budizm ve İslam'ın nihai hedefleri açısından farklılık taşıdığını çünkü Müslümanlar için nihai hedefin Allah iken Budistler için aşkın bir durumu ifade eden Nirvana olduğunu dile getirir. *"Bütün farklılıklarına rağmen Budizm ve İslam birlikte nasıl incelenebilir?"*diyerek, bu durumun bir sorun teşkil ettiğine işaret eden Strenski, Smart'ın diyalektik fenomenolojisinin bu sorunun çözümüne yönelik bir strateji ortaya koyduğunu söyler.

Strenski, klasik fenomenologlar olarak nitelendirilen Otto ve Leeuw'ün dinin anatomisini ortaya koymada statik ve dini bir bütün olarak tasvir etmede yetersiz kaldıklarını vurgular. Leeuw'ün Otto'nun "kutsal" fikrini bütün dini tecrübe çeşitlerinin içerisine yerleştirerek bir din anatomisi ortaya koyduğunu ve bu anatominin tıptaki biyopsiye benzetilebileceğini ileri sürer. Bu doğrultuda onun, tecrübeler, kurtarıcılar, tanrılar, güçler, peygamberler ve mistikler gibi dinin parçalarını adeta bir masa üzerinde baygın halde yatan öğeler olarak incelediğini söyler. Söz konusu biyopsi işleminin dini, "konuşulduğu zaman işitilmeyen bir dil" haline getirdiğini düşünen Strenski, bunun sonucu olarak Leeuw'ün dinin bağlamını dikkate almaksızın onu bir sözlük veya gramer kitabı içerisinde ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Sonuç olarak Leeuw'ün din anlayışının dini kategorilerin sistematik olarak düzenlenmesine olumlu katkılar sağlamasına rağmen canlılıktan mahrum bir özelliğe sahip olduğunu söyler. [1465]

Strenski'ye göre klasik fenomenolojinin statik yaklaşımının dini anlamak adına tatmin edici olmadığını düşünen Smart'ın amacı, klasik din fenomenologlarının anatomik analizlerini daha ileri bir seviyeye taşımak ve analizlerin içerisine canlılığı dahil etmektir. Smart'a göre din, dinamik olarak yapılandırılmış bir bütün olarak

[1464] Strenski, *Understanding Theories of Religion,* s.249-250.
[1465] Strenski, *Understanding Theories of Religion,* s.250.

görülmeli ve bu şekilde analiz edilmelidir. Çünkü din, mitleri, ritüelleri, doktrinleri, ahlakları, sosyal formları ve organizasyonları, duyguları, tecrübeleri, materyal ve estetik öğeleri içeren karşılıklı olarak birbirine bağlı veya diyalektik olarak birbiriyle etkileşimli yedi boyuttan oluşur. Bu boyutların her biri bağımsız bir şekilde var olabilir veya insan kültürünün diğer alanları içerisinde yer alabilir olmalarına rağmen bütün boyutlar etkileşimli kompleks bir yapı oluşturduklarında din kavramından bahsedilebilir. Dolayısıyla din, organik ve canlı bir formdur. Dinin boyutları aracılığıyla tanımlanması, dinin dindarlar arasında nasıl işlediğini koymada yardımcı olur. Böylelikle din, sadece maddi dünyayı değil onun ötesinde tecrübi ve duygusal yaşamı yani canlılığı da içerir. Smart, klasik fenomenolojiden farklı olarak dinin parçalarıyla veya parçaların toplamıyla değil dinin bütünüyle ilgilenir. Çünkü bütün yapılarla benzer şekilde din, parçalarından daha büyük ve daha canlıdır.[1466]

Strenski, Smart'ın diyalektik fenomenolojik yaklaşımının dinin boyutlarının kendi aralarındaki bağlantıları sayesinde birbirleri üzerinde bir takım etkilere sahip olduğunu ifade eder. Bu nedenle dinin bir boyutunun diğer boyutlar üzerinde önemli etkilere sahip olabileceğini ve bu doğrultuda organik bir yapının teşekkül edebileceğini dile getirir. Örneğin ruhban sınıfı için bekarlığın ritüel anlamda bir zorunluluk olduğunu kabul ederek, bu şekildeki bir zorunluluğun bir hareket ürünü ve hareketlerin de sosyal organizasyon türleri olduğunu söyler. Dolayısıyla o, ömür boyu bekarlığın kurtuluş için en etkili yol olarak kabul edildiği erken dönem Hıristiyanlık'ta ruhban sınıfı arasında bekarlığın popüler hale gelmesi örneğiyle dinin ritüel ve sosyal organizasyon boyutu arasındaki bağlantının görülebileceğini ifade eder. Ayrıca Evharistiya ayininin boyutlar arasındaki bağlantıların açıkça görülebildiği önemli bir örnek olduğunu ileri sürer.[1467]

Sonuç olarak, Smart'ın diyalektik fenomenolojik anlayışıyla dinin anlamını ve açıklamasını ortaya koymada usta bir din fenomenoloğu olduğunu belirten Strenski, bu doğrultuda ortak bir akıl zeminine ulaşmak için*"Sadece bağlantı kur!"* sloganı bağlamında hareket edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü o, birbirleriyle ve dünyayla nasıl bağlantılı olduklarını keşfetmeyi, anlamayı ve açıklamayı bekleyen ve din olarak

[1466] Strenski, *Understanding Theories of Religion,* s.250-251. Örneğin; Odtü felsefe profesörü Ahmet İnam bu görüş bağlamında insan için şunları söyler: *"İnsanın hangi parçalardan oluştuğunu belirleyip bu parçaları oluşturabilir olsanız bile, onları bir araya getirdiğinizde oluşacak şey insan olmayacaktır. Çünkü insan, parçalarının toplamından fazla bir şeydir."* Bkz. Ahmet İnam, "*İnsan Simule Edilebilir mi?,* http://phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/kopya-insan.htm, (erişim tarihi: 16.03.2016).

[1467] Strenski, *Understanding Theories of Religion,* s.251-252. Strenski, bu bağlamda Mısır gibi arap ülkelerinde ortaya çıkan Arap Baharı hareketininde sosyal hareketlere örnek olabileceğini ileri sürer.

isimlendirilmeyi hak eden pek çok yapı olduğunu düşünür. Özetle ona göre din,*"'Hiçbir şey' olmaktan epey uzak olan çok fazla 'bir şey'dir."*[1468]

F. Mustafa Ünal'ın Değerlendirmeleri

Türkiye'de fenomenolojik çalışmalarıyla tanınan dinler tarihçisi Ünal, Smart'ın Din Fenomenolojisi'ne doğrudan temas etmemektedir. Ancak onun, dinler tarihçilerinin yaptıkları çalışmalarda normatif yaklaşımdan uzaklaşabilmeleri için kullanmayı teklif ettiği "kapsayıcı fenomenoloji" yaklaşımıyla, Smart'ın fenomenoloji anlayışının bazı noktalarda birbiriyle örtüştüğü ve birbirini desteklediği söylenebilir.

Ünal genel olarak, fenomenologların her zaman göz önüne bulundurmaları gereken evrensel dinlerin temel özelliklerinden hareketle, "Halk Dini" ve "Resmi/Kitabi Din" ayrımını ortaya koyar. Bu bağlamda genel olarak ülkemiz dinler tarihçileri tarafından özellikle İslam özelinde normatif bir yaklaşımın söz konusu olduğundan "Halk Dini"nin verilerinin dışlandığına işaret eder. Bu noktada geleneksel fenomenoloji metotlarından istifade ederek, "Halk Dini"nin dışlanmadan fenomenolojik tarzda incelenerek, toplumda ortaya çıkan psiko-sosyal-dini problemlerin çözümünde fenomenolojinin işlevsel bir rol almasının gerekliliğini vurgular. Bu fenomenolojik yaklaşımı, "kapsayıcı fenomenoloji" olarak nitelendirir.[1469]

Ünal, "kapsayıcı fenomenoloji" yakşamına hareket noktası kazandıran ve Smart'ın *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations-1989* (Dünya Dinleri: Eski Gelenekler ve Modern Dönüşümler) adlı eserinde yer verdiği görüşleri ekseninde evrensel dinlerin temel özelliklerini şu şekilde sıralar:

1. Evrensel dinler yegane "kurtuluş dini"nin, kendinden başkası olmadığı hükmünü verir; bu bağlamda ortaya çıktığı coğrafyadaki kendinden önce ortaya çıkmış olan dinleri "bozulmuş" diye kabul eder, kendinden sonra çıkanları da "sapık" ilan eder. Kendinden önce çıkan dinlerden bir takım fenomenleri kendi "kurtuluş öğretisine" göre yeniden şekillendirip kurumsallaştırır; kendinden öncekilerin "eksik" veya "bozulmuş",

[1468] Strenski, *Understanding Theories of Religion*, s.253.
[1469]Bkz. Ünal, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi -Kapsayıcı Fenomenoloji-", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 Aralık 2009*, 2010, s. 129-143; "A Contribution to Phenomenology of Religion: Comprehensive Phenomenology", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 2005, C.II, S.19, s. 141-155.

kendilerininkilerin ise, "mükemmel" olduğunu kabul eder. Dolayısıyla tekamülcü bir anlayış içinde bulunur.

2. Evrensel dinler yayılmacıdır; ortaya çıkmış olduğu coğrafyanın ve toplulukların dışına çıkma yeteneğinde olup, sadece bir ırka veya ulusa bağlı kalmayıp başka ırktan insanların da kendisine katılmasına izin verirler.
3. Tarihselcilik anlayışı içinde bir takım olguları, kendi zamanında anlamlandırır.
4. Dışarıdan kabul ettiği milletlerin daha önceden sahip olduğu bir takım inanç ve uygulamalarını, kendi evrensellik tabiatı içinde "sindirme" özelliği taşır.
5. Yayıldıkları yeni bölgelerin kültürlerine göre yeni bir şekil almalarından dolayı mezheplere ayrılırlar.
6. Mezheplere ayrıldıkları yeni yayılım alanlarında bulunan halkların kültürlerine göre yeniden yorumlanmalarından ötürü, yerli halka özgü yeni bir inanç ve uygulama ortamı oluşturur ki, buna da *Halk Dini* adı verilir.[1470]

Bu özellikler ışığında Ünal, evrensel dinin ortaya çıktığı bölgenin dışında karşılaşıp da kendi bünyesine kabul ettiği yerli fenomenlerin evrenselinkiyle birlikte yaşadığı fenomenler bütününü *Halk Dini*; din kurucularının bizzat kendilerinin veya Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla insanlara bildirdiği ve bunlara dayanarak ilgili din bilginlerinin üzerinde tartıştıktan sonra "dinidir" hükmünü verdikleri olguları *Resmi/Kitabi Din* olarak tanımlar.

Ünal, İslam ilahiyatı doğrultusunda her hangi bir olgunun "diniliğinin" *Resmi/Kitabi Din* bağlamında tanımlandığını belirterek, Dinler Tarihi'ne göre ise, insanların kutsal olarak inandıkları ile ilişkili olarak günlük hayatında sergilediği her türlü inanç ve uygulamaların, ilgili dinin normatiflik sınırına bakılmaksızın "dini" olarak nitelendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu doğrultuda Türkiye'de dinler tarihçilerinin çoğunun özellikle İslam söz konusu olduğunda *Resmi/Kitabi Din* bağlamında hareket ettiğini ve "deskriptiflik"ten ziyade "normatif" bir yaklaşım sergilediğini belirtir. Bu noktada normatiflikten kurtulabilmeleri için "kapsayıcı fenomenoloji"yi teklif eder.[1471]

Ünal'a göre "kapsayıcı fenomenoloji", toplumların ve dinlerin tarihinden elde edilen feomenlerin özlerini ve anlamlarını ortaya koymak için sırasıyla *tasvir*, *tipoloji*, *morfoloji*, *epoche* ve *eidetik vizyon* yöntemlerini kullanır. Fenomenolog, apolojik

[1470] Bkz. Ünal, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa…", s.130-131; "A Contribution to Phenomenology of Religion…", s.146.
[1471] Ünal, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa…", s.131-132. Türkiye'de dinler tarihçileri arasında görülen normatif yaklaşımın genel özellikleri ve nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Adam, "Prof.Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", *A.Ü.İ.F.D.*, C.XXXVI, Ankara, 1997, s.509-519.

olmaksızın söz konusu metot süreçlerini tamamlar ve aynı dinin mensubu olduğu için empatik tavra ve fenomenin özüne kolaylıkla ulaşabilir. Bu yaklaşımın esas amacı, genel fenomenolojik metotların sonuçlarından faydalanarak, belli bir toplumda ortaya çıkan psiko-sosyal-dini problemleri çözüme kavuşturmaktır. Bu yönüyle klasik fenomenolojik yaklaşımlardan farklıdır. Bu bakımdan oldukça kullanışlı ve faydalıdır çünkü bidat, hurafe veya batıl inanış olarak nitelendirilerek, evrensel dinlerden veya *Resmi/Kitabi* dinden dışlanan fenomenlerin canlılığını korumaya yardım eder. Sonuçta bu yaklaşım, Dinler Tarihi'nin ortaya koyduğu "geleneklerin birikerek çoğaldığı" sonucunu, ilgili din içinde gerçekleştirmeye katkıda bulunur.[1472]

Bu bilgiler ışığında Smart ile Ünal'ın, fenomenolojinin inceleme alanı konusunda aynı doğrultuda hareket ederken, fenomenolojik inceleme yöntemleriyle birbirlerinden ayrıldıkları söylenebilir. Çünkü Smart, dini, aile benzerliği kavramı doğrultusunda tanımlayarak, insan yaşamında tezahür etmiş bütün inanç ve uygulamara yönelik kapsayıcı bir yaklaşım sergiler. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere onun fenomenolojik araştırma alanı açık uçlu bir yapıya sahiptir.

Smart ile Ünal'ın fenomenoloji anlayışlarını kesiştiren diğer unsur, ikisinin de fenomenolojik incelemelerinde topluma odaklanması ve bu doğrultuda fenomenolojiyi işlevsel tarzda kullanma çabalarıdır. Nitekim Smart, dinin toplumda nasıl tezahür ettiğini incelemenin önemini vurgulayarak, "yedi boyutlu din modeli"nin boyutlarından birisini "sosyal-organizasyonel" boyut olarak belirler. Aynı şekilde Ünal'da "kapsayıcı fenomenoloji" aracılığıyla toplumda ortaya çıkan çeşitli sorunları çözmeyi amaçlamaktadır.

Smart ile Ünal arasındaki en önemli fark ise fenomenoloğun özelliğiyle ilgilidir. Ünal, fenomenoloğun incelediği dinin bir mensubu olmasının daha faydalı olduğunu düşünürken, Smart fenomenoloğun her zaman agnostik kalmasının zorunluluğuna işaret eder. Hatta o, dini yakınlıkların kimi zaman birbirini anlamayı daha zorlaştırıcı bir durum olduğunu düşünür.

Sonuç olarak, fenomenolojik anlayışlarında benzerlikler ve farklılılar bulunan Smart ve Ünal'ın, "değer yargısızlık" ilkesi ekseninde hareket ederek toplumsal barışa hizmet etmek gayretinde oldukları ve fenomenolojiyi bu amaçla kullandıkları açıkça görülmektedir.

[1472] Ünal, "A Contribution to Phenomenology of Religion…", s.144.

G. Mustafa Alıcı'nın Değerlendirmeleri

Kimi zaman çalışmalarında Smart'ın görüşlerine temas eden Alıcı, Smart'a göre Din Fenomenolojisi'nin, Dini Araştırmalar içerisinde yer aldığını ve iki anlama sahip olduğunu belirtir. Bunlar; Din Fenomenolojisi'nin, yapısal olarak din fenomenlerini "anlama" teşebbüsü olması ve fenomenleri dinin boyutlarına bağlı kalarak tipolojilere ayırması ve bunun sonucu olarak Karşılaştırmalı Din Bilimi ismini almasıdır.[1473] Bu bağlamda Alıcı, Smart'ın Tipolojik Din Fenomenolojisi'yle özdeşleştirdiği karşılaştırmalı tarihi metodunun özelliklerini şöyle özetler:

1. Bu metot, her hangi bir dinin doğruluğu veya yanlışlığı varsayımını esas almaz. Aksine o, objektiftir ve dinin mahiyeti ve gücü hakkında projeler üretir. Onun ana gayesi dinin, insanlık tarihine yönelik etkilerini ortaya çıkarmaktır.
2. Bu metodun güçlü bir akılcı tarafı da vardır. Ona göre din insan kültürünün bir öğesidir ve tarihsel açıdan yorumlanmayı, izah edilmeyi ve tasvir edilmeyi beklemektedir.
3. Bu metot, kültürlerarası dini düşünce, sembolizm, ritüel ve tecrübelerin sürekli gelişen kalıplarını izah etmeyi önemser. Smart günümüzde izole edilmiş kültürel cemiyetler fikrinin geride kaldığını dolayısıyla dinin gelişimi ve modelleri konusundaki hipotezlerin "tarih" kavramına daha çok ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre bu bağlamda tarih, insanoğlunun kültürlere giriş aracı olup, bir bakıma insani fikirlerin test edildiği bir insan laboratuvarı konumundadır.
4. Bu metot açısından dinler, göreceli bağımsız oluşumlara sahiptir ve bu yüzden çeşitli tarihi gelişmeleri izah etmek için kullanılmalıdır. Örneğin zahitliğe dayalı bir dinin ortaya çıkışı, bazı sosyal kurumların temel kalıplarını izah etmede önem kazanabilir.
5. Bu metot, din araştırmaları için için hayati bir araç olarak hem geçmişte hem de günümüzde ortaya çıkan dini gelişmeleri ortaya koymak ve dinin mahiyetiyle ilgili teorileri test etme konusunda yardımcı olabilir.
6. Bu yöntem, en geniş anlamıyla bir dünya görüşü analizidir. Bir başka ifadeyle hem dini hem de seküler dünya görüşlerinin tasvir ve yorumunu yapar.[1474]

Smart'ın özellikle kültürlerarası yaklaşımına dikkat çeken Alıcı, bu doğrultuda onun bir Dünya Din Akademisi kurulmasına yönelik önerisine işaret eder. Nitekim

[1473] Alıcı, "Kutsala Giden Yol", s.108.
[1474] Alıcı, "Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi,* 2(1): 2009, s.161.

Smart, global bir din akademisiyle kültürlerarası ve disiplinlerarası işbirliğinin artacağını ileri sürerek, bu akademide her türden bilimsel dini kurumun kucaklanabileceğini, Yahudi tefsir uzmanlarının, Hıristiyan teologların, Müslüman tarihçilerin ve Vaişnava metinleri editörlerinin ve hatta isterlerse Marxist tarihçilerle, Liberal Yeni Ahit araştırmacılarının da bu kuruma dahi edilmesi görüşüne önerisinde yer vermiştir.[1475] Ayrıca Alıcı, Smart'ın Anglo-Saxon Dinler Tarihi ekolünden gelen bir dinler tarihçisi olduğunu söyleyerek, özellikle onun *The World's Religions* adlı eserinin normatif amaçlar gütmeyen bir örnek olduğunu ve sıradan insanlara için güven verici bir kaynak olarak kabul edilebileceğini ifade eder.[1476]

H. Emir Kuşcu'nun Değerlendirmeleri

Wilfred Cantwell Smith'in fenomenoloji anlayışını inceleyen dinler tarihçisi Emir Kuşcu (1978-2014), Smart'ın metodolojik agnostisizm yaklaşımıyla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. O, metodolojik agnostisizmin araştırmacıyı kaçınılmaz bir biçimde bir taraftan yeni ve pozitivist olmayan bir sekülerlik anlayışına, diğer taraftan çok boyutlu bir fenomenolojiye sevk ettiğini düşünür. Metodolojik agnostisizmin daha çok araştırmacının kendi önyargılarının farkında olmasına imkan sağladığını dolayısıyla teolojik bir bakıştan çok seküler araştırmacının tek yetkili otorite olmadığını gösterdiğine işaret eder. Bu şekliyle metodolojik agnostisizmin seküler anlayış ve fenomenolojik anlayış arasında bir aracı köprü rolü oynadığını ifade eder. Kuşcu'ya göre, bu haliyle metodolojik agnostisizmin amacı, seküler ve fenomenolojik anlayış arasındaki çatışmayı çözümlemek ya da sonlandırmak değil, daha çok onun daha fazla bilincinde olmayı sağlamaktır.[1477]

Diğer taraftan Kuşcu, Smart'ın dini tecrübe ve inanç nesnelerini araştırırken, metafizik ve teolojik olmayan bir bakış açısını sergilediğini ve bu doğrultuda araştırmacının gözlemlediği dindarla ilgili olarak *"O, Tanrı'ya dua ediyor."* demek yerine *"O, dua ediyor ve duasının kendisine yöneldiği bir Tanrı'nın var olduğuna*

[1475] Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, İstanbul, 2004, C.II, S.1, s. 64-65.

[1476] Alıcı, "Dinler Tarihini Popülerleştirmek: Yaşayan Dünya Dinleri Adlı Çalışma Üzerine Bir Kaç Söz", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, İstanbul, 2004, C.IV, S.2, s. 164.

[1477] Kuşcu, "Dini Araştırmalarda Çoğulcu Perspektife Doğru: Pozitivist Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, C.10, S.2, 2010, s.34.

inanıyor." demesi gerektiği yönünde bir görüş ortaya koyduğuna işaret eder.[1478] Ancak daha önce ifade edildiği üzere Smart'ın amacı *"O, dua ediyor ve duasının kendisine yöneldiği bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyor."* cümlesinin fenomenolojik bir analiz olmadığını çünkü inanmak kavramının anlamının din araştırmacısına ve dindara göre değişiklik gösterdiğini ortaya koymaktır.

Türkiye'de Din Fenomenolojisi'yle ilgili çeviri çalışmalarını değerlendiren Kuşcu, dünya ölçeğinde Din Fenomenolojisi alanında klasikleşmiş eserlerin ciddi bir kısmının hala Türkçe'ye kazandırılmamış olmasını önemli bir eksiklik olarak görür. Bu bağlamda Tiele, Saussaye, Kristensen ve Leeuw gibi pek çok din fenomenoloğunun eseriyle birlikte Smart'ın *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge (New Jersey-1973)* (Din Bilimi ve Bilgi Sosyolojisi), *The Phenomenon of Religion (New York-1978)* (Din Fenomenolojisi) ve *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs (London-1996)* (Kutsalın Boyutları: Dünya İnançlarının Bir Anatomisi) adlı çalışmalarını örnek olarak verir.[1479]

Ayrıca Cengiz Batuk, geçmişten günümüze Türkiye'de yapılan Dinler Tarihi çalışmalarının genel özelliklerini incelediği, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri" adlı makalesinde, Smart'ın Tipolojik Din Fenomenolojisi'yle Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'ni özdeşleştirmesi örneğinde olduğu gibi, bazı bilim adamlarınca Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nin Din Fenomenolojisi anlamında kullanıldığına işaret ederek, bu doğrultuda Türkiye'de Hikmet Tanyu ve onun geleneğini temsil eden dinler tarihçilerinin eserleri arasında fenomenolojik çalışmaların mevcudiyetine dikkat çeker. Bu durumun Ahmed Midhat Efendi başta olmak üzere Otto, Pettazzoni, Eliade, Smart, Annemarie Schimmel (1922-2003) ve Waardenburg gibi isimlerin Türk Dinler Tarihçileri üzerindeki etkisinden kaynaklandığını vurgular.[1480] Bu etkinin bir sonucu olarak örneğin, tarihçilerin dini tarihi bir fenomen olarak kabul etmelerine karşı, Tanyu'nun dinin tarih aşan bir yönünün bulunduğuna vurgu yaparak, bu yaklaşımı Türk din tarihi konusunda yaptığı araştırmalara yansıttığı söylenebilir.[1481]

Genel olarak bakıldığında Smart'ın dini çok boyutlu ve çok inançlı bir tarzda ele alan fenomenolojik anlayışının araştırmacılar tarafından oldukça kabul gördüğü

[1478] Kuşcu, "Dini Araştırmalarda Çoğulcu Perspektife Doğru", s.29.
[1479] Kuşcu, "Türkiye'de Din Fenomenolojisine İlişkin Çeviriler Üzerine Bir Değerlendirme", Hikmet Yurdu, 2011, C.4, S.8, s.26.
[1480] Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Samsun, 2009, C.9, S.1, s.88-89.
[1481] Bkz. Arık, "Türkiye'de Geleneksel Türk Dini Konusunda Yapılan Çalışmalar", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 Aralık 2009*, 2010, s. 470.

söylenebilir. Nitekim onun fenomenolojisinin özellikle dinleri pratik-ritüel, tecrübi-duygusal, hikayesel-mitolojik, doktrinel-felsefi, ahlaki-yasal, sosyal-organizasyonel ve materyal-sanatsal boyutlar aracılığıyla açıklamayı teklif eden yedi boyutlu din modeline dayandığı ifade edilebilir. Dolayısıyla onun dinin kaynağı ve fonksiyonundan ziyade dini ve seküler dünya görüşlerini oldukları gibi açıklama yaklaşımı, pek çok araştırmacının seküler ideolojileri ve farklı dinleri agnostik ve empatik tarzda anlamasını olanak sağlamıştır. Ayrıca onun fenomenlojisinin ayırt edici özellikleri arasında seleflerinin tartıştığı konuların dışına çıkması ve kendisine yeni araştırma alanları belirlemiş olması sayılabilir.

SONUÇ

Geçmişten günümüze din, insan hayatının vazgeçilmez bir özelliği olmuştur. Bu nedenle bir fenomen olan dini ve çeşitli dinleri araştırma konusu yapmanın tarihi çok eskilere dayanır. Bu alanla ilgili modern dönem araştırmaların başlangıcı Max Müller'e dayandırılır. Müller, kullanmayı teklif ettiği bilim dalı için *religionswissenschaft (din bilimi)* terimini kullanarak, metotsuz bir şekilde süregelen din araştırmalarına bir metot kazandırmayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda onun, "*Bir dini bilen hiçbir şey bilmez."* ilkesinden hareketle dini/dinleri bir fenomen gibi ele alarak, inceleme konusu yapan din bilimcileri Karşılaştırmalı Din, Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi gibi yöntemler, yaklaşımlar ve disiplinler geliştirmişlerdir. Çünkü geçmişten günümüze dini/dinleri tam olarak incelemek ve anlamak için farklı yöntemlere, yaklaşımlara ve disiplinlere ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim bu disiplinlerden birisi olma iddiası taşıyan Din Fenomenolojisi'nin en temel hedefi de, dini araştırmak ve dinin anlamına nüfuz etmek için tutarlı bir metodoloji inşa etmektir. Bu nedenle Smart, Dini Araştırmalar için Din Fenomenolojisi'nin olmazsa olmaz bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koyar.

Kant'ın "numen-fenomen" ayrımını esas alarak hareket eden Din Fenomenolojisi, özellikle Husserl'in kullandığı *epoche* (praranteze alma) ve *eidetik vizyon* yöntemleri bağlamında Felsefi Fenomenoloji'den oldukça faydalanmıştır. Ancak Din Fenomenolojisi, Felsefi Fenomenoloji'den istifade etmekle birlikte kendi otonomluğu çerçevesinde dini fenomenleri anlamayı hedefleyen ve fenomenologların görüşleri etrafında gelişmeye ve din araştırmalarını genişletmeye devam eden bir teşebbüstür. Bu bağlamda Smart, *epoche* ve *eidetik vizyon* yöntemlerini Husserl'e dayandırmakla birlikte, din fenomenologlarının bu yöntemleri onun kullandığı anlamın ötesine taşıdığını belirtir. Nitekim Din Fenomenolojisi, sosyal ve tarihi fenomenleri incelemekle, metafiziğe yönelen Felsefi Fenomenoloji'den önemli ölçüde farklılaşır. Bu iki tür fenomenolojiyi birleştiren en önemli unsur, ele aldıkları fenomenleri fenomenolojik bakış açısıyla inceleme gayretleridir.

Genel olarak modern dönem din bilimcilerince Saussaye, Din Fenomenolojisi'nin kurucusu/mimarı kabul edilirken, Smart, Din Fenomenolojisi'nin temellerini özellikle Kristensen ve Leeuw'e dayandırır. Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıktığı ilk dönem ve şekillenmeye başladığı klasik dönemden çağdaş döneme kadar, tek bir Din Fenomenolojisi'nden ziyade pek çok Din Fenomenolojisi anlayışı mevcuttur. Bu

çeşitlilik karşısında Smart, Mircea Eliade ve W. Cantwell Smith'le birlikte çağdaş din fenomenologları arasında önemli bir konuma sahiptir.

Özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde oldukça tanınan Smart, 20. yüzyılın ikinci yarısının en etkili din bilimcilerindendir. Displinlerarası ve kültürlerarası Dini Araştırmalar bölümünün başta Amerika ve İngiltere olmak üzere, çeşitli üniversitelerde kurulmasındaki öncülüğüyle tanınırlığı daha da artmıştır. Din araştırmalarında, Din Fenomenolojisi'ni etkin kılmaya gayret gösteren ve bunu teşvik eden Smart, alanda etkili olan pek çok esere imzasını atmıştır. Genel anlamıyla metodolojik agnostisizm'i ilke olarak benimseyen Smart, bu doğrultuda ortaya koyduğu metodolojik yaklaşımıyla Batı'daki din araştırmalarında hakim olan bir geleneğin temellerini atmada oldukça etkili bir karakter olarak temayüz etmiştir.

Smart, çeşitli din bilimcileri tarafından ortaya konan Din Fenomenolojisi anlayışlarının gelişen ve değişen dinin özelliklerini ortaya koymada, statik kaldığını belirterek, kendi Din Fenomenolojisi'ni dinamik ve diyalektik bir temele dayandırmıştır. O, bir taraftan klasik dönemden çağdaş döneme kadar ortaya konan fenomenolojik yaklaşımların bir dereceye kadar teolojik özellikte iken, diğer taraftan din araştırmalarında dinin ateistik bir şekilde ele alındığını belirterek, "Biz tanrıların varlığını ne inkar ne de kabul ederiz." ilkesi çerçevesinde tarafsız olduğunu düşündüğü bir Din Fenomenolojisi hedeflemiştir. Böylelikle onun Din Fenomenolojisi'nin en önemli iki özelliği, "değer yargısızlık" ve "empatiklik" olmuştur. Bu doğrultuda çok yönlü bir din bilimcisi olan Smart, ortaya koyduğu metodolojik yaklaşımıyla, dünyanın çeşitli ülkelerinde etkili olmuş ve pek çok akademisyen için yol gösterici sayılmıştır. Nitekim hem dünyada hem de Türkiye'de onun görüşlerine yer veren veya bu görüşler doğrultusunda hareket eden pek çok çalışma söz konusudur.

Genel olarak, Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkmasına neden olan iki önemli unsur söz konusudur. Bunlar; dinin sadece kendi teolojik bakış açısıyla dindara hitap edecek şekilde açıklanmasını ifade eden "teolojik indirgemecilik"; diğeri de dinin sadece insan ürünü bir fenomen olarak veya evrimci bir tarzda açıklanmasını ifade eden "bilimsel indirgemecilik"tir. Dolayısıyla Din Fenomenolojisi, özellikle söz konusu iki tür indirgemeciliğe karşı reaksiyoner bir teşebbüstür. Smart'ta bu iki tür indirgemeciliğe karşı çıkmakla birlikte, dini analizlerde tarafsız ve gerektiği kadar teolojik ve teorik açıklamaların gerekliliğini vurgular. Dolayısıyla o, dinleri incelemede hakikat araştırmasının zorunlu ve önemli bir basamak olduğunu belirterek, günümüzde özellikle Hint, Yahudi, Hıristiyan ve İslam teolojisiyle yoğrulan insanların diğer insanları anlamak

için, onların geleneklerine ait teoloji ve doktrinleri anlamalarının zorunluluğuna işaret eder. Bu şekilde inananın için, dini fenomenlerin ifade ettiği anlamı ortaya koymada arzu edilen bir noktaya erişebileceğini düşünür. Böylelikle o, teolojinin, din araştırmalarında ne şekilde yer alması gerektiğine dair önemli bir rotayı ortaya koymakta ve buna yönelik farkındalık yaratmaktadır.

Geçmişten günümüze tartışıla gelen konulardan birisi, Din Fenomenolojisi'nin bir yöntem, yaklaşım veya disiplin olup olmadığı konusudur. Her üç görüşü savunan din bilimcilerin mevcudiyetiyle birlikte, günümüzde Din Fenomenolojisi'nin, bilimsel konumu ve Dinler Tarihi'nden bağımsız olup olmadığı tartışılmakta, ancak Dinler Tarihi'yle yakın ilişkisiyle birlikte kendine has ayrı yöntemlere sahip bir disiplin olduğu şeklindeki görüş daha fazla kabul görmektedir.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin bilimsel konumuyla ilgili görüşü daha kapsayıcı ve aşamalı bir yapıya sahiptir. Smart, genellikle fenomenolojiden Dini Araştırmalar'da kullanılması gereken bir metot olarak bahseder ve bunu *tasvir, tipoloji, anlamlı epoche* ve *bilgili empati* kavramlarıyla özetler. Diğer taraftan, Din Fenomenolojisi'ne Dini Araştırmalar'da sahip olunması ve ortaya konulması gereken yaklaşımlar arasında yer verir. Bu doğrultuda Dini Araştırmalar'ın araştıma alanıyla ilgili sınıflandırmasında "fenomenolojik-yapısal" ve "fenomenolojik-diyalektik" olarak nitelendirdiği yaklaşımlara işaret eder. O, Tasvirci Din Fenomenolojisi'ni Dinler Tarihi'yle, Tipolojik Din Fenomenolojisi'ni Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'yle özdeşleştirerek, Din Fenomenolojisi'ni bir disiplin anlamında kullanır. Ayrıca, Din Fenomenolojisi'nin klasik Din Fenomenolojisi'nin statikliğine karşı dinamik ve diyalektik olmasını savunarak, bu doğrultuda Din Fenomenolojisi'nin kültürlerarası bir doğaya sahip ve diyalektikliğinin gereği olarak disiplinlerarası olması gerektiğini savunur. Smart'ın Din Fenomenojisi'ne yüklediği anlamlar farklılık gösterse de, onun asıl amacı Din Fenomenolojisi'nin her ne şekilde kullanılırsa kullanılsın dini analizlerin olmazsa olmazı veya vazgeçilmez bir parçası ve en güzel yolu olduğuna yönelik farkındalığı artırmaktır. Bu doğrultuda Smart'ın Din Fenomenolojisi'ne yüklediği farklı anlamlar, din bilimcilerine, inceleyecekleri dini fenomenin bağlamına göre en uygun seçeneği tercih etmelerine imkan sağlamaktadır.

Din fenomenoloğu kadar Din Fenomenolojisi anlayışı olduğu genel kanaatine rağmen, din fenomenologlarının Din Fenomenolojisi'nin temel paradigmatik özellikleri üzerinde ittifak ettikleri söylenebilir. Nitekim Din Fenomenolojisi'nde *epoche*, *empat*i ve *eidetik vizyon* yöntemlerinin kullanılmasının bu özelliklerin başlıcaları olduğu kabul

edilir. Bu özellikler doğrultusunda din bilimcilerinin geneli tarafından, "*Din Fenomenolojisi'nin, araştırmacının bütün önyargılarını paranteze alarak ve inananın bakış açısına odaklanarak veya empati yöntemini kullanarak, inananın dini pratik ve tecrübesini anlamayı amaçlayan ve bu doğrultuda hareket eden bir teşebbüs"* olduğu sonucuna varılabilir.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin özellikleri ise nevi şahsına münhasır bir karaktere sahiptir. Onun Din Fenomenolojisi bilimseldir, teolojiyi incelenmesi gereken bir fenomen olarak ele alır, disiplinlerarası/çok metotludur, kültürlerarasıdır, düşünseldir, değer yargısızdır, anlamaya odaklanır ve hem dini hem de seküler dünya görüşlerini inceleyen geniş bir araştırma alanına sahiptir. Smart, çok yönlü Din Fenomenolojisi anlayışıyla dinin/dinlerin hem içsel hem de dışsal yönünü ortaya koymayı amaçlamakta ve bu doğrultuda hareket etmektedir. Dolayısıyla, onun takip ve tavsiye ettiği metodolojisi, pek çok din bilimcisini etkilemekte ve onlar tarafından dinleri/dindarları anlamada ulaşılması gereken bir ideal olarak kabul edilmektedir.

Din Fenomenolojisi, din ve fenomenolojinin ne olduğu sorusuna odaklandığı için Smart, bu sorulara yönelik cevap vermekten geri durmamıştır. Bu doğrultuda o, özsel ve işlevsel dini tanımlama yaklaşımlarını eleştirerek biçimsel veya *politetik* bir din tanımı ortaya koyar. Bu doğrultuda birbirinden oldukça farklı olan dinler üzerinden dinin dinamiklerini ortaya koyabilmek için, Wittgeinstein'dan ödünç alarak kullandığı aile benzerliği kavramını kullanmayı teklif etmiştir. Onu bu noktaya getiren özsel ve işlevsel tanımlama yaklaşımlarının teistik bir tarza sahip olmaları nedeniyle, Budizm ve Caynizm gibi dinleri kategori dışında bıraktığını düşünmesidir. Smart dini tanımlamanın mümkün olduğunu ancak tam veya evrensel bir din tanımını yapmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Bu nedenle Wittgenstein'ın dile uyguladığı aile benzerlikleri yöntemini dine uygulayan Smart, dinin "pek çok farklı üyesi olan bir aile" olarak düşünülmesi gerektiğini ve dini tanımlamada karşılaşılan problemlerin üstesinden gelebilmenin en kullanışlı yolunun, dini gelenekleri bu yöntem aracılığıyla incelemek olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda o, dini yedi boyutlu bir organizma olarak tanımlamış ve bu tanım çağdaş din bilimcileri arasında oldukça kabul görmüştür. Bu yaklaşımıyla Smart, dini tanımlama probleminin temel tartışma konularının bilincinde olarak, din araştırmalarına farklı/özgün bir hareket noktası kazandıran, güncel ve faydalı bir din tanımlama yaklaşımı ortaya koymuştur.

Smart'ın yedi boyutlu din modeliyle dinlerin fenomenolojik açıdan diyalektik bir şekilde analiz edilebileceğini ve edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Smart'ın klasik

fenomenolojik kategorileri güncelleyen boyutsal modelinden hareketle, çeşitli boyutsal din modelleri ortaya konmuş ve boyutsal din analizleri yapılmıştır. Ayrıca o, seküler dünya görüşlerini "din benzeri" olarak nitelendirerek, söz konusu boyutlar bağlamında incelenebileceklerini ileri sürmüştür. Onun bu tavrı, Din Fenomenolojisi'nin inceleme alanını genişletmiştir.

Din Fenomenolojisi'nin araştırma alanı içerisinde dinin özü (nesnesi) konusu yer almakta ve Smart bu konuyla ilgili önemli görüşler ortaya koymaktadır. Genelde dinin özü, Tanrı olarak kabul edilmekle birlikte, son zamanlarda din bilimcileri bu kavramın Hıristiyanlık ve İslam gibi dinleri içerirken, Budizm ve Caynizm gibi Tanrı inancına yer vermeyen dinleri dışladığını öne sürerek, çeşitli kavramlar kullanmaya başlamışlardır. Bu bağlamda, "güç", "kutsal" ve "iman" gibi kavramlar ön plana çıkmıştır.

Smart, dinin özünü ifade etmek amacıyla kullanılan kavramların, ontolojik ve soyutlayıcı olduğunu belirterek, bu yaklaşımın Din Fenomenolojisi'nden ziyade teolojik olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla dinin özünü (nesnesini) ifade etmek için kullanılan *güç*, *kutsal* ve *iman* gibi kavramların teolojik veya metafiziksel varsayımlarla hareket ettiğini belirten Smart, dinin nesnesini ifade etmek amacıyla tarafsız olduğunu düşündüğü, "odak" kavramını kullanmayı teklif eder. Bütün dinlerde odağın mevcut olduğunu belirten Smart, "odak", "ifadeler" ve "tezahür" şeklinde yaptığı ayrım ekseninde yapılacak din araştırmalarında hedeflediği Din Fenomenolojisi için gerekli olduğunu düşündüğü agnostik konuma ulaşılabileceğini vurgular. Bu bağlamda Smart, Budizm ve Caynizm gibi dinleri "transpoliteistik ateizm" olarak nitelendirerek ve teolog yerine "Budolog" gibi terimleri kullanmayı teklif ederek, bu dinlerin kendi özelliklerine dikkat çekmekte ve bu dinleri oldukları hal üzere Din Fenomenolojisi'nin inceleme alanına dahil etmeye yardımcı bir terminoloji geliştirmeye teşvik etmektedir.

Dini ve seküler dünya görüşlerini hassas bir şekilde anlamanın, dünyada barışçıl bir şekilde yaşamaya mükemmel bir hazırlık olduğunu düşünen Smart, bu anlayışı sağlayacak Din Fenomenolojisi'nin toplumları daha ileriye taşıyacağını ifade eder. Dolayısıyla dini analiz etmek için Din Fenomenolojisi'nin en güzel yol olduğunu düşünen Smart'a göre Din Fenomenolojisi'nin anlam ve görevi; *"Tasvir, tipoloji ve metodolojik agnostisizmi kullanarak, inananın dini pratik ve tecrübesinin anlamını empatik, dinamik ve diyalektik bir tarzda ortaya koymak"* olarak özetlenebilir.

Smart, genel anlamda Din Fenomenolojisi'nde kullanılan *epoche* ve *empati* yöntemlerini daha kullanılabilir ve ulaşılabilir hale getirmek için *metodolojik agnostisizm*, *anlamlı epoche* ve *bilgili empati* yöntemlerini kullanmayı teklif etmiştir.

Din araştırmalarına ateistik veya teolojik ve metafiziksel bir tavırla başlanmasına karşı çıkan Smart, bu çalışmalarda agnostik bir tutumun benimsenmesini teklif ederek, bu tavrı *metodolojik agnostisizm* olarak isimlendirmiştir. Bununla fenomenolojik çalışmalarda metodolojik tarafsızlığa duyulan ihtiyacı vurgulamıştır. Dolayısıyla Freud ve Berger gibi bilim adamları tarafından ortaya konan metodolojik ateizme çeşitli eleştiriler yönelten Smart'ın kullandığı *metodolojik agnostisizm* kavramı, din bilimcisinin incelenen dinin Tanrı'sının ne tasdik edilmesini ne de inkarını ifade eder. Bunu başarabilmek için fenomenolojik anlamda "gerçek" ve ontolojik anlamda "var olan" ayrımına başvurur. Bu nedenle incelenen konuya agnostik tarzda yaklaşmayı *metodolojik agnostisizm* yönteminin temel prensibi olarak kabul eder. Böylelikle Smart, *metodolojik agnostisizm* yöntemi sayesinde, hem genel anlamda fenomenolojide kullanılan *epoche* yöntemine ulaşılabilir bir nitelik kazandırmış hem de ateizmi de dışlamadan dini ve seküler dünya görüşlerini analiz etme imkanına sahip olmuştur.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nde kullanmayı teklif ettiği *anlamlı epoche* yöntemi, klasik *epoche* yöntemlerinin kullanımlardan farklıdır. Çünkü o, Din Fenomenolojisi için sadece inançların dolaylı anlatımının değil aynı zamanda bu inançlarla ilgili hislerin incelenmesinin, ancak fenomenologda ortaya çıkacak hislerin paranteze alınmasının gerekliliğini vurgulayarak, bu şekilde gerçekleştirilecek *epoche* yöntemini *anlamlı epoche* olarak isimlendirir. Smart, bu yöntemi sayesinde *empati* ve *epoche* yöntemleri arasındaki gerginliği aşarak araştırmacı açısından daha tarafsız bir noktaya ulaşma imkanına sahip olmuştur.

Globalleşen dünyada empati'nin gerekliliğini vurgulayan Smart, kendi *empati* yöntemine *bilgili empati* ismini vererek, bu yöntemi *"Aktör (inanan) için dini eylemlerin ifade ettiği anlamı ortaya koymak."* olarak tanımlar. Bu yöntemi Amerikan yerlilerinin *"Bir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla yargılama."* sözüyle özetleyen Smart, bir inanç sistemini daha iyi veya tam bir şekilde anlamak için inananın değerlerine, hislerine ve bakış açılarına iştirak etmenin zorunluluk olduğunu belirtir. Bunu sağlamanın yolunu ise bilgi, empati ve hayal gücünü ihtiva eden *bilgili empati* olarak tayin eder. Bu doğrultuda o, *bilgili empati*'nin liberalliğe, entellektüel açıklığa kapı açacağını ve diğer görüşlere saygıyı artıracağını dolayısıyla daha barışçıl toplumların teşekkül etmesine imkan sağlayacağını ifade eder. Ancak Smart ortaya koyduğu yöntemlerin inananları anlamak adına önemli birer araç olduklarını kabul etse de, anlamanın bir derece meselesi olduğunu ve anlama sürecinin her zaman ham kalacağını belirterek, asıl meselenin bir insanı öncekinden daha derin veya daha iyi

anlamak olduğunu bir ilke kabul eder. Onun bu yöntemi, din araştırmalarında takip edilmesi gereken empatik tavrın uygulama yönüne odaklanmakta, din araştırmacılarına yönelik somut örnekler sunarak, bu yöntemin uygulanmasına yönelik pratik çözüm önerileri sunmaktadır.

Smart'ın Din Fenomenolojisi kavram ve yöntem yönünden oldukça zengindir. Bu doğrultuda o, dinin dindar için ifade ettiği anlamı ortaya koymak amacıyla özellikle Tasvirci Din Fenomenolojisi, Tipolojik Din Fenomenolojisi ve Diyalektik Din Fenomenolojisi'ni ortaya koymuştur. Genel anlamda Din Fenomenolojisi'ni, dinle ilgili değer yargısız tasvirler yapma teşebbüsü olarak tanımlayan Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin ilk aşamasını Tasvirci Din Fenomenolojisi oluşturur. Bu nedenle yapılacak fenomenolojik tasvirlerde dinin sadece tarihine yer verilmemesini, bir anlamda incelenen şeyle diyaloğa girilmesini tavsiye eder. Bu tavrı benimsemeyen çalışmaların kuru bilgiden öteye geçemeyeceğini düşünür. Çünkü dini yaşayan bir tarih olarak nitelendiren ve bu doğrultuda yaşayan organizma benzetmesine başvuran Smart'a göre din, geçmişten ve yazılı metinden daha fazlasıdır. Bu bağlamda Smart'ın, Tasvirci Din Fenomenolojisi'yle Dinler Tarihi'ni özdeşleştirdiği söylenebilir.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin ikinci aşaması ise Tipolojik Din Fenomenolojisi'dir. Smart, Din Fenomenolojisi'nin kökeni itibarıyla bir parça Husserl veya Felsefi Fenomenoloji geleneğinden etkilenmiş olsa da büyük ölçüde özleri araştırmakla yani dini fenomen tiplerini tanımlama ve sınıflandırmayla ilgili olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda inançları karşılaştırmada veya onların benzerliklerini ortaya koymada bir tür tipoloji çeşidi olarak yorumlanabilecek kurban, dua ve boyutlar gibi genel bazı kategorileri kullanmanın gerekli olduğunu ileri sürer. Tipolojik Din Fenomenolojisi bağlamında yapılacak karşılaştırmalarda bağlama dikkat edilmesi gerektiğini düşünen Smart, organizma benzetmesine atıfta bulunarak, organların genel anlamda birbirine benzer olsa da, farklı organizmalarda farklı fonksiyon göreceklerine işaret eder. Bu bağlamda Smart'ın, Tipolojik Din Fenomenolojisi'yle Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'ni özdeşleştirdiği söylenebilir.

Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin son aşaması Diyalektik Din Fenomenolojisi'dir. Smart, organizma benzetmesine atıfta bulunduğu yedi boyutlu din modelini dini analizlerde kullanmayı ön plana çıkarmış, seküler dünya görüşlerini de din benzeri olarak nitelendirerek, yedi boyutlu modelin bunlara da uygulanabileceğini ileri sürmüş ve bu anlayışının neticesi olarak Diyalektik Din Fenomenolojisi'ni kullanmayı teklif etmiştir. Dolayısıyla Smart'ın, Diyalektik Din Fenomenolojisi aracılığıyla dini ve

seküler dünya görüşlerinin tam bir resmini sunmayı başardığı söylenebilir. Ancak onun fenomenolojik anlayışına karşı en önemli eleştiriler, özselci olduğuna, sadece tasvir ve karşılaştırma ile sınırlı kaldığına ve bütün dinlere özelikle Japon ve Afrika dinlerine uygulanabilir olmadığına yöneliktir.

Leeuw, Otto, Wach, Eliade ve Cantwell Smith gibi din fenomenologlarının din araştırmalarına önemli katkılar sunduğunu kabul eden Smart, bu fenomenologları özellikle teolojik ve metafiziksel varsayımlarla hareket ederek metafiziksel fenomenoloji ortaya koymakla itham etmiş ve onları öz teoloğu olarak nitelendirmiştir. Ancak Smart, söz konusu din fenomenologlarını teoloji yapmakla ve özselcilikle eleştirse de, kendisi de aynı tarz eleştirilere maruz kalmıştır.

Genel anlamda Smart'ın felsefi alt yapısı, Din Fenomenolojisi anlayışını önemli ölçüde etkilemiş ve temelini oluşturmuştur. Nitekim onun fenomenolojik olarak dini tanımlamada ve analiz etmede kullandığı yedi boyutlu din modeli, dil felsefecilerinin kullandığı aile benzerliği kavramına dayanır. Ayrıca o, felsefede kullanılan agnostik yaklaşımı *metodolojik agnostisizm* şeklinde güncelleyerek, Din Fenomenolojisi'nde kullandığı *anlamlı epoche* yönteminin ve dinin nesnesini ifade etmek için kullandığı *odak* kavramının dayanağı haline getirmiştir.

Özetle Smart'ın geliştirmeye müsait olan ve kendisinin geliştirilebilirliğine işaret ettiği fenomenoloji anlayışı, dini tanımlamada ve analiz etmede tam anlamıyla mükemmel bir yöntem sunmasa da büyük ölçüde bu amaçları gerçekleştirmeye yardımcıdır ve günümüzde din araştırmalarının gelişmesine hizmet etmektedir. Ancak her metodun kendine göre sınırları ve handikapları olduğu gibi onun fenomenolojisi için de bu durum söz konusudur. Dolayısıyla bilimselliğin ve akademikliğin bir gereği olarak bu sınırları ve handikapları aşmak ise araştırmacılara düşmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Smart'ı Türkiye'deki din araştırmacılarına tanıtmak ve onun Din Fenomenolojisi'yle ilgili görüşlerini ortaya koymak amacındadır. Bu doğrultuda çalışmanın ele aldığı konu itibarıyla, Türkiye'de Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi alanına katkı sağlamasını ve eksikleriyle beraber hem Smart'a hem de onun Din Fenomenolojisi anlayışına yönelik araştırma yapmak isteyenlere yol gösterici olmasını ümit ediyoruz.

KAYNAKLAR

ADAM, Baki, "Dinler Tarihine Giriş", *Dinler Tarihi*, Ed. Mehmet Katar, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2005, s.1-14.

……., "Kutsal Mekan", *Dinler Tarihi,* Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Ünivesitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s.175-193.

……., "Prof.Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", *A.Ü.İ.F.D.*, C.XXXVI, Ankara, 1997, s.509-519.

ADIBELLİ, Ramazan, *Mircea Eliade ve Din: Mircea Eliade'ın Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açıdan Değerlendirilmesi,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2009.

……., "Mircea Eliade'ın Türkçeye Çevrilen Din Bilimi Çalışmalarının Tanıtımı ve Çevirilerin Değerlendirilmesi", *Bilimname*, XVII, 2009/2, s.187-227.

ALEXANDER, Kay, "A View from California", *Aspects of Religion*, Ed. P.Masefield-D.Wiebe, New York: Frankfurt am Main, 1994, s.17-33.

ALICI, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri,* İstanbul: İz Yay., 2011.

…….,"Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi–II*, İstanbul, 2005, s.1299-1366.

……., "Dinler Tarihini Popülerleştirmek: Yaşayan Dünya Dinleri Adlı Çalışma Üzerine Bir Kaç Söz", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, İstanbul, 2004, C.IV, S.2, s. 163-171.

…….., "Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi,* 2 (1): 2009, s.153-179.

……., "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Samsun, 2005, C.5, S. 3, s.73-120.

……., "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, İstanbul, 2004, C.II, S.1, s. 35-74.

ALLEN, Douglas, "Phenomenology of Religion", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.183-207.

……., *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea*

Eliade's Phenomenology and New Directions, Mouten: The Hague, 1978.

……., "Din Fenomenolojisi", Çev. Mehmet Katar, AÜİFD, C. XXXV, s. 437-465.

ALMOND, Philip C., *Rudolf Otto: An Introduction to the His Philosophical Theology*, London: The University of North Carolina Press, 1984.

ALTINÖRS, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2000.

ARIK, Durmuş, "Kutsal Kişi", *Dinler Tarihi*, Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013.

……., "Türkiye'de Geleneksel Türk Dini Konusunda Yapılan Çalışmalar", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 Aralık 2009*, 2010, s. 464-477.

ASLAN, Adnan, "Smith, Wilfred Cantwell", *DİA*, Ankara: TDV Yay., 2009, C.37, s. 339-340.

ATAY, Hüseyin, *Kuran'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Ankara: Atay ve Atay Yay., 1998.

AYDIN, Fuat, *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze),* Ankara: Eskiyeni Yay., 2013.

AYDIN, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi (İnanç, İbadet ve Ahlak)*, İstanbul: Ensar Yay., 2015.

AYDIN, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü,* Konya: Din Bilimleri Yay., 2005.

……., *Dinler Tarihine Giriş*, Konya: Literatürk, 2015.

AYTEN, Ali, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İstanbul: İz Yay, 2012.

BAAREN, P. Van, "Are The Bororo Parrots or Are We?", *Studies in the History of Religions,* Leiden: E.J. Brill, 1969, s.8-13.

BAIRD, Robert, *Category Formation and the History of Religions*, Paris: The Hague, 1971.

BATUK, Cengiz, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Samsun, 2009, C.9, S.1, s.71-97.

BENSON, Thomas L., "Religious Studies as an Academic Discipline", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987, C.XIV, s.88-92.

BIANCHI, Ugo, *The History of Religions*, Leiden: E.J. Brill, 1975.

BİRAND, Kamuran, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD*, Ankara-1959, C.6, S.1-4, s.120-134.

BLEEKER, Claas Jouco, *The Sacred Bridge: Researches Into the Nature and Structure of Religion*, Leiden: E.J. Brill, 1963.

……., "The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions", *Problems and Methods of the History of Religions,* Ed. C. J. Bleeker and A. Bausani, Leiden: E. J. Brill, 1972, s. 35-54

BOWNE, Borden Parker, *The Essence of Religion*, London, Washington: Cambridge Scholars Press, 2002.

BENNETT, Clinton, *In Search of the Sacred: Antropology and the Study of Religions*, London, New York: Cassell, 1996.

…….., *Studying Islam*, London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

BUCK, Christopher, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahai Faith,* New York: State University of New York Press,1999.

CAIN, Seymour, "Study of Religion", *The Encyclopedia of Religion (ER),* Ed. Mircea Eliade, New York: The Macmillan Co., 1987, C.XIV, s.64-83.

CAPPS, Walter, *Religious Studies: The Making of a Discipline,* Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1995.

CARTER, Jeffrey, "Emile Durkheim", *Understanding Religious Sacrifice: A Reader,* Ed. Jeffrey Carter, London, New York: Continuum, 2003, s.126-138.

……, "Gerardus van der Leeuw", Ed. Jeffrey Carter, *Understanding Religious Sacrifice: A Reader,* London, New York: Continuum, 2003, s.150-162.

CHRYSSIDES, George D.- GEAVES, Ron, *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods,* UK-USA: Bloomsbury, 2014.

COMTE, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, Çev. Peyami Erman, İstanbul: M.E.B Yay.,1986.

CONNOLLY, Peter, *Approaches to the Study of Religion,* London: The Continuum International Publishing, 2006.

COX, James L., *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, London: Ashgate, 2007.

……, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates,* New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.

……, *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş,* Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yay., 2004.

……,"Methodological Views on African Religions", *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, Ed. Elias Kifon Bongmba, UK: Blackwell Publishing,

2012, s.25-40.

……, "Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies", The Hibbert Lecture, 13 April 2003, Herriot-Watt University, s.1-11.

CUSACK, Carole M., *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith,* England, USA: Ashgate Pub. Co. 2010.

DEMİRCİ, Kürşat, "Kutsiyet", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2002, C.XXVI, s.495-496.

DIEM-LANE, Andrea, *How To Study the Sacred: A Introduction to Religious Studies,* USA: MSAC Philosophy Group, 2014.

DURKHEIM, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ankara: Fecr Yay., 2011.

ERHAT, Azra, *Mitoloji Sözlüğü,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

ELIADE, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu,* Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

……, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri,* Ed. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimi Yay., 2003, s.103-126.

……, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Ali Berktay, İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.

……, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Yay., 1994.

……, *İmgeler Simgeler,* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay., 1992.

……, *Kutsal ve Profan*, Türkçesi: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay., 1991.

……, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, İstanbul: Om Yay., 2001.

……, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy,* Translated fron the French by Willard R. Task, New Jersey: Princeton Univercity Press, 2004.

ELLWOOD, Robert S.- ALLES, Gregory D., *The Encyclopedia of World Religions,*Associate Editor, Facts on File, USA, 2007.

EROĞLU, Ahmet Hikmet, "Tanrı", *Dinler Tarihi*, Ed Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s.39-65.

ERRICKER, Clive, "Phenomenological Approaches", *Approaches to the Study of Religion,* Ed. Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.73-104.

FERRE, Frederick, "Definition of Religion", *Journal of the American Academy of Religion,* USA, 1970, Vol.38, s.1-16.

FITZGERALD, Timothy, *The Ideology of Religious Studies,* New York: Oxford

University Press, 2003.

……., *Religion and Politics in International Relations: The Myth*, London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

FLOOD, Gavin, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London: Cassell, 1999.

FURSETH, Inger- REPSTAD Pal, *An Introduction to the Sociology of Religion*: *Classical and Contemporary Perspectives*, USA: Ashgate Pub. Ltd., 2006.

GEERTZ, Clifford, "Religion as a Cultural System", *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Ed. Michael Banton, Eastbourne: Routledge, 2004.

GOOCH, Tood A., *The Numinous and Modernity, An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion,* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.

GROSS, Rita M., "Feminist Issues and Methods in the Anthropology of Religion", *Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies*, Ed. Arvind Sharma, New York: State University of New York Press, 2001, s.41-68.

GÜÇ, Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları*-I, Ankara, 1998, s.337-354.

GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yay., 1999.

……., Yaşayan Dünya Dinleri, Ankara: D.İ.B. Yay., 2010.

GÜNGÖR, Ali İsra, "The Turkish Contribution to the History of Religions", *Numen*, Brill, 2007, Vol.54, No.1, s.71-93.

HARDLING, Brian, "The Old and The New Phenomenology of Religion", *The Heythrop Journay*, USA, 2011, C.LII, s.1-12.

HARVEY, John W., "Translator's Preface", *The Idea of Holy*, Harmondsworth, 1949.

HECHT, Richard- SAWYER, John F.A. , *"Ninian Smart (1927-2001)"*, İslam Araştırmalar Dergisi, S.6, 2001, s.175-176.

HERODOTOS, *Herodot Tarihi,* Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

HEXHAM, Irwing, *Understanding World Religions: An Interdisciplinary Approach*, USA: Zondervan, 2011.

HINNELLS, John R., "Why the Study Religions", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.6-20.

HJELDE, Sigurd, "Introduction", *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of*

History of Religions in Norway: The Heritage of W. Brede Kristensen, Ed. Sigurd Hjelde, Leiden-Berlin, Köln: E.J. Brill, 2000, s. XIII- XXII.

HOFSTEE, Willem, "Phenomenology of Religion versus Anthropology of Religion?", Ed. Sigurd Hjelde, *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway: The Heritage of W. Brede Kristensen,* Leiden, Berlin, Köln: Brill, 2000, s.173-190.

HUSSERL, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology,* Translated by D. Cairns, The Hague, 1977.

ISAMBERT, F.A., "Din Fenomenolojisi-I", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Çev. Zeki Özcan, Bursa, 2002, C. 4, S.4, s. 355-366.

JOHNSTON, William M., "Whatever Happened to Doctrine? Ninian Smart's Seven Dimensions of Religion and 'Spirituality Revulotion' in the West", *Wisdom for Life*, Ed. Michael Kelly, Mark A. O'Brien, Australia: ATF Press, 2005, s.169-188.

KARATAŞ, İbrahim Ethem, *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri,* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2006.

KING, Ursula, "Din İncelemesinde Tarihsel ve Fenomenolojik Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni Yay., 2013, s.13-135.

……., "Smart, Ninian", *The Encyclopedia of Religion*, (ER), Lindsay Jones (Editor in Chief), Second Edition, USA: Macmillan Reference, 2005, C.XII, s.8442-8445.

KING, Richard, "Mysticism and Spirituality", *The Routledge Companion to the Study of Religion,* Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.306-322.

KITAGAWA, Joseph M., "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri,* Ed.Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2003, s.13-42.

…….,"Humanistic and Theological History of Religion With Special Reference to the North American Scene," *Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, Ed.Peter Slater-Donald Wiebe, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press,1980, s.553-563.

KOMİSYON, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük,* C.I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

KURUVACHIRA, Jose, *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu (A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical),* New Delhi: Intercultural Publications, 2004.

……., "A Conversation with Ninian Smart", *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu, A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical,* New Delhi: Intercultural Publications, 2004, s.274-283.

……., "Another Conversation with Ninian Smart", *Religious Experience Buddhist, Christian and Hindu, A Critical Study of Ninian Smart's Philosophical Interpretation of the Numinous and Mystical,* New Delhi: Intercultural Publications, 2004, s.284-301.

KURT, Abdurrahman, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Bursa, 2008, C.7, S.2, s.73-93.

KUŞCU, Emir, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 2010.

……., "Dini Araştırmalarda Çoğulcu Perspektife Doğru: Pozitivist Sekülerliğin ve Teolojileştirilmiş Fenomenolojinin Ötesinde", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun- 2010, C.10, S.2, s.43-72.

……., "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Samsun, 2011, C. XI, S.3, s.165-186.

……., "Türkiye'de Din Fenomenolojisine İlişkin Çeviriler Üzerine Bir Değerlendirme", Hikmet Yurdu, 2011, C.4, S.8, s.25-46.

KUŞCU, Emir- AYDIN, Mahmut, "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, S. 23, s. 41-58.

KÜÇÜK, Abdurrahman, "Kuran'da Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II,* (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya), Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yay., 2000, s.3-13.

KÜÇÜK, Abdurrahman- TÜMER, Günay- KÜÇÜK, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi,* Ankara: Berikan Yay., 2009.

KRISTENSEN, W. Brede, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion,* Trans. John B. Jarman, Netherlands: The Hague, 1960.

KUNIN, Seth Daniel, "Ninian Smart: The Nature of a Religion", *Theories of Religion: A Reader*, Ed. Seth Daniel Kunin, New Jersey: Rutgers University Press, 2006, s.154-161.

……, *Religion: The Modern Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

LAMB, Christopher, SHERBOK, Dan Cohn, *The Future of Religion: Postmodern Perspectives-Essays in Honour of Ninian Smart*, Middlesex London: University Press, 1999.

LARSEN, Allan W., The Phenomenology of Mircea Eliade", *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, Ed. Bryan Rennie, Albany: State University of New York Press, 2001.

LEEUW, Gerardus van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Trans. John Evan Turner, New Jersey: Princeton Legacy Library, 1986.

LEWIS, Michael-STAEHLER, Tanja, *Phenomenology: An Introduction*, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

LINCOLN, Bruce, *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

LING, Trevor O., "Mâdhyamika", *DCR*, London, 1970, s.416-417.

……, "Sunyata", *DCR*, London, 1970, s.596.

LIVINGSTON, James C., *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion* New York: Macmillan, 1989.

MARETT, R.R., "Mana", *Encylopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Ed. J.Hasting, Edinbourg, 1908, C.VIII, s.378-

MARX, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yay., 1997.

MCCUTCHEON, Russell T., *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, London, New York: Routledge, 2003.

……, "Introduction", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, New York: The Bath Press, 2005.

……, *Studying Religion: An Introduction*, New York: Routledge, 2007.

MİTHAT EFENDİ, Ahmet, *Tarih-i Edyan*, İstanbul, 1329

MOLENDIJK, Arie L., "At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective", Man, *Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway: The Heritage of W. Brede Kristensen* Ed. Sigurd Hjelde, Leiden, Berlin, Köln: Brill, 2000, s.19-56.

……., *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands,* Leiden-Boston: Brill, 2005.

……., "Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherland", *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion,* Ed.Arie L.Molendijk&Peter Pels, Leiden: Brill, 1998.

MURPHY, Tim, *The Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion,* New York: Suny Press, 2010.

MÜLLER, Max, *Introduction to the Science of Religion,* London,1882.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger, "The Uses and Misuses of Other People's Myths", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion,* Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s.331-349.

OLSON, Alan M., "Religious Studies", *Encyclopedia of Religious Education,* Ed. Iris V. Cully-Kendig Brubaker Cully, San Francisco: Harper & Row, 1990, s.549-551.

OLSON, Carl, *Religious Studies: The Key Concepts*, London, New York: Routledge, 2011.

ORSI, Robert A., "The Problem of the Holy", *The Cambridge Companion to Religious Studies,* Ed. Robert A. Orsi, New York: Cambridge University Press, 2012.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlılar'da Millet Sistemi", *DİA*, Ankara: TDV Yay., 2005, C.30, s.66-70.

OTTO, Rudolf, *The Idea of The Holy*, Çev. John W. Hadvey, New York, 1950.

……., *Kutsal'a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma,* Çev. Sevil Gaffari, İstanbul: Altıkırkbeş Yay., 2014.

ÖNKAL, Ahmet-BOZKURT, Nebi, "Cami (Dini ve Sosyokültürel Tarihi)", *DİA*, Ankara: TDV Yay., 1993, C.7, s.46.

PADEN, William A., "Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", *Method&Theory in the Study of Religion*, 3/1, 1991.

……., "Comparative Religion", *Routledge Companion to the Study of Religion,* Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.208-226.

PETTAZZONI, Raffaele,"Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Ed. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2003, s.73-82.

POPKIN, R. H.- Stroll, A. *Philosophy: Made Simple*, London: Heinemann, 1986.

PYE, Michael, *Comparative Religion: An Introduction Through Source Materials*, Harper and Row: New York, 1972.

…….., *Exploring Religions in Motion,* Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2013.

…….., "Methodological integration in the study of religions", *Approaching Religion,* Ed.Tore Ahlback, (Donner Institute for Research in Religious and Cultural History), Finland: Abo, Vol. I, s.195.

…….., "Religious Studies in Europe: Structures and Desiderate", *Religious Studies: Issues, Prospects and Proposals*, Ed. Klaus K. Klostermaier-Larry W. Hurtado, Winnipeg: University of Manitoba- Scholars Press, 1991, s.41.

RENNIE, Bryan S., *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1996.

……, "The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience", *BULLETIN/CSSR,* Vol.28, Number 3 / September, 1999, s.63-69.

RIES, Julien, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik: Mircea Eliade'ın Eserine Bir Bakış," *Din ve Fenomenoloji, Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış,* Yayına Hazırlayan: Constantin Taocu, Çev. Havva Köser, İstanbul: İz Yay., 2000, s.7-20.

RYBA, Thomas, "Phenomenology of Religion", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Ed. Robert A. Segal, USA: Blackwell Publishing, 2006, s.91-122.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* İstanbul: Otağ Yay., 1983.

……, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.

SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie de la, *Manual of the Science of Religion*, Translated from the German, Beatrice S. Colyer- Fergusson Longmans, London: Green and Co., 1891.

SCHMITH, Richard, "Phenomenology", *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967, Vol.6, s.135-151.

SEGAL, Robert A., "In Defense of Reductionism", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion,* Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s.39-163.

……., "Reductionism in the Study of Religion", *Theories of Religion: A Reader*, Ed. Seth Daniel Kunin, Jonathan Miles Watson, New Jersey: Rutgers University Press, 2006.

……., "Theories of Religion", The Routledge Companion to the Study of Religion, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.49-60.

SHARMA, Arvind, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.

……., "What is Reductionism", *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Ed.Thomas A. Idinopulos, Edward A. Yonan, Leiden: E.J. Brill, 1994.

SHARPE, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, Bursa: Arasta Yay., 2000.

……., "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Metropol Yay., 2002, s.111-156.

…….., "The Study of Religion in Historical Perspective", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.21-46.

…….., *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, Çev. Fuat Aydın, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2013.

SHEPHERD, John, *Ninian Smart on World Religions*, Vol.I: *Religious Experience and Philosophical Analysis"*, Ed. John J. Shepherd, England&USA: Ashgate Publishing Limited&Ashgate Publishing Company, 2009.

…….., *Ninian Smart on World Religions*, Vol. II: *Traditions and the Challenges of Modernity*, Ed. John J. Shepherd, Ashgate Publishing Limited&Ashgate England&USA: Publishing Company, 2009.

SINGLETON, Andrew, *Religion, Culture and Society*: *A Global Approach*, Los Angeles, London, Singapore, Washington: Sage, 2014.

SMART, Ninian, "Advaita Vedianta", *DCR*, London, 1970, ss.32-33.

……., "A Global Ethic Arising from the Epistomology of Religious and Similar Value-Systems", *Religion and the Western Mind*, London: Macmillan, 1987, s.120-131.

…….,"Ahimsa", *DCR*, London, 1970, s.48-49.

……., "Alcohol", *DCR*, London, 1970, s.54.

……, "Asceticism", *DCR*, London, 1970, s.104-106.

……, "Atheism", *DCR*, London, 1970, s.112.

……, "Avatara", *DCR*, London, 1970, s.120-121.

……, *Backround to the Long Search*, London: British Broadcasting Corporation, 1977.

……, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.131-142.

……, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh, 1979-1980)*, London: COLLINS, St James's Place, 1981.

……, "The Bounds of Religion and the Transtition from the Tao the Mao", *Sri Lanka Journal of Humanities*, 1 (1), 1975, s.72-80.

……, "Brahmasutra", *DCR*, London, 1970, s.151-152.

……, "Brahmin", *DCR*, London, 1970, s.152.

……, "Buddhism, Sri Lanka and the Prospects for Peace", *Celebrating Peace*, Notre Dame: Boston University of Nore Dame Press,1990, s.147-161.

……, "Buddhism and the Death of God", Eight Montefiore Memorial Lecture delivered on 5 February 1970, University of Southampton, s.147-161.

……, "Cast System", *DCR*, London, 1970, s.102-103.

……, *Choosing a Faith*, London, New York: Boyars/Bowerdan, 1995.

……, "Clarity and Imagination as Buddhist Means to Virtue", *Can Virtue Be Taught?*, Ed. Barbara Darling-Smith, Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol.14, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993, s.125-136.

……, "Comparative Religion Cliches: Crushing the Cliches about Comparative Religion and then Accentuating the Positive Value of the New Religious Education", *Learning for Living*, 12 (2) 1972, s.4-7.

……, "The Comparative View of the Person: East and West", *East-West Encounters in Philosophy and Religion*, Ed. B. Srivanasa Murthy, Bombay: Long Beach Publications, 1996, s. 3-8.

……, "The Comparative Logical Analysis of Religious Doctrines", *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia dele Religioni*, G.C Sansoni, Florence,1956, s. 489-490.

……, "The Concept of Heaven", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.61-71.

……, "Concluding Reflections: Religious Studies in Global Perspective", *Turning Points in Religious Studies,* Ed. Ursula King, Edinburgh: T. & T. Clark, 1990, s.299-306.

……, "Convergence of Religion", *Religious and Comparative Thought,* Delhi: Indian Books Centre, 1988, s.247-256.

……, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs,* Berkeley, London: Harper Collins, University of California Press, 1996.

……, "Din ve İnsan Tecrübesi", Çev. Ali İhsan Yitik, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1992, S.7, s.423-444.

……, "Dhyana", *DCR*, London, 1970, s.237-238.

……, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, New York: George Allen and Unwin, 1964.

……, "Does a Universia Standard of Value Need to be Higher-Order?", *Science and Absolute Values*, Vol.I, Proceedings of the Third International Conference on the Unity of Sciences, London, New York: Internatioanl Cultural Foundation, 1974, s.589-597.

……, "The Dramatic Effect of the Buddha on Western Theories of Religion", *The Comity and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry*, Evanston: Nortwestern University Press, 2004, s.321-329.

……, "The Epistomology of Pluralism: The Basis of Liberal Philosophy", *Philosophy and Social Action,* 16 (2), New Delhi, 1990, s.5-14.

……, "Empiricism and Religions", *Essays in Philosophy*, Madras: Ganesh, 1962, s.184-197.

……,"Ethics (Hindu)", *DCR*, London,1970, s.266-267.

……, "The Encyclopedia of Religion", *Religious Studies Review* 14:3, (1988), s.193-199.

……, "The Exploration of Religion and Education", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion,* Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.220-230.

……, "Festivals (Hindu)", *DCR*, London,1970, s.286.

……, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, London: The Macmillan Press

Ltd., 1993.

……, "Foreword", *Approaches to the Study of Religion*, Ed. Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.IX.-XIII.

……, "Gandhi", *DCR*, London,1970, s.299.

……, "Guru", *DCR*, London,1970, s.314.

....., "God, Bliss and Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 58, 1957, s.59-78.

……, "Gods (Hindu)", *DCR*, London,1970, s.308-309.

……, "Hierarchy (Hindu)", *DCR*, London, 1970, s.328-329.

……, "Islamic Responses to the West", *Ninian Smart on World Religions-II*, Ed. John Shepherd, England&USA: Ashgate Publishing Limited&Ashgate Publishing Company, 2009, s.111-119.

……, "Indian Religions", *DCR*, London, 1970, s.356.

……, "Interpretation and Mystical Experience", *Religious Studies*, 1 (1), 1965, s. 75-87.

……, "The Importance of Diasporas", *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, Ed. S.Shaked-D. Shulman- G.G. Strousma, Leiden: Brill-1987, s.288-297.

……, "Kabir", *DCR*, London, 1970, s.388.

……, "Kharma, Hindu Concept", *DCR*, London, 1970, s.392.

……, "Krishna", *DCR*, London, 1970, s.400.

……, "Lingam", *DCR*, London, 1970, s.409-410.

……, "The Logos Doctrine and Eastern Beliefs", *Expository Times*, 78 (6), 1967, s.168-171.

……, "Maoism and Religion", *Ching Feng, Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion and Culture*, 18 (4), Hong Kong, 1975, 219-230.

……, "Mârga", *DCR*, London, 1970, s.427.

……, "Meaning in Religion and the Meaning of Religion", *Colloquium paper*: December 1969, University of Lancaster, s.1-9.

……, "Methods and Disciplines in the Study of Religion", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press,1986, s.207-219.

……, "Methods in My Life", *The Craft of Religious Studies*, Ed. John R. Stone, London: Macmillan, 1998, s.18-35.

……., "Models for Understanding the Relations between Religions", *Inter-Religious Models and Criteria*, Ed. J. Kellenbenger, London: Macmillan, 1993, s.58-67.

……., "Moksa", *DCR*, London, 1970, s.429-430.

……., "Monasteries (Hindu)", *DCR*, London, 1970, s.449.

……., "Mysticism and Scripture in Theravada Buddhism", *Mysticism and Sacred Scripture*, Ed. Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 2000, s.232-241.

……., "Numen, Nirvana, and the Definiton of Religion", *Church Quarterly*, 160 (2), (1959), s.216-225.

……....., "On Experience of the Ultimate", *Reflections in the Mirror of Religion"*, Ed. J.P. Burris, , UK: Palgrave Macmillan, 1997, s.41-50.

……., *The Phenomenon of Religion*, London: The Macmillan Press Ltd., 1978.

……., *The Phenomenon of Christianity*, London: Collins, 1979.

……., "The Philosophy Worldviews: The Philosophy of Religion Transformed", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.72-88.

……., "The Principles and Meaning in the Study of Religion", Department of Religious Studies, Lancaster, 1968, s.1-14.

……., *The Philosophy of Religion*, London: Sheldon Press, 1979.

……., *Philosophers and Religious Truth*, New York: The Macmillan Company, 1970.

……., "Problems of the Application of Western Terminology to Theravada Buddhism, with Special Reference to the Relationship between the Buddha and the Gods", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.113-118.

……., "The Purification of Consciousness and the Negative Path", *Mysticism and Religious Traditions*, New York: Oxford University Press,1983, s.117-129.

……., "Pluralism", *A New Handbook of Christian Theology*, Ed. Donald W. Musser-Joseph L. Price, Nashville: Abingdon Press, 1992, s.360-364.

……., "The Political Implications of Religious Studies", *Religion and the Western Mind*, London: Macmillan, 1987, s.25-46.

……., "Reflections on Chinese Religious and Other Worldviews in Regard to Modernization", *Religion and Modernization in China*, Ed. Dai Kangsheng-Zhang Xinying-Michael Pye, Cambridge: Roots and Branches,1995, s.903-101.

……., *Reasons and Faiths: An Investigation of Religious Discourse, Christian and*

Non-Christian, London: Routledge, 2001.

……., "Religion and Polity: Reflections on the History of Religions and the Analysis of Politics-A Question of Definition", *The Persitence of Religions: Essays in Honor of Kees W.Bolle*, Ed. Sara J Denning-Bolle and Edwin Gerow, Malibu: Undena Publications, 1996, s.361-370.

……., *The Religious Experience of Mankind*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969.

…….,"Religious Studies and the Comparative Perspective", *The Forum Journal of Geneva Theological College in United Kingdom*, 2 (1), 1986, s.5-13.

……., "Religious Studies in Higher Education", *The New Penguin Dictionary of Religions*, Ed. John R. Hinnells, London: Penguin, 1997, s.420-421.

……., "Religion", *A New Dictionary of Christian Theology*, Ed. Alan Richardson-John Bowden, London: SCM Press, 2002, s.496-498.

……., "Religion as a Discipline", *Universities Quarterly*, 17 (1), 1962, s.48-53.

……., *Religions of Asia*, New Jersey: Prentice Hall, 1993.

……., *Religions of the West*, New Jersey: Prentice Hall, 1994.

……., "Religion and Polity: Reflections on the History of Religions and the Analysis of Politics-A Question of Definition", *The Persistence of Religions: Essays in Honor of Kees W. Bolle*, Ed. Sara J. Denning Bolle-Edwin Gerow, Malibu: Undena Publications, 1996, s.361-370.

……., "Sacrifice (Hindu)", *DCR*, London, 1970, s.546-547.

……., "Saktism", *DCR*, London, 1970, s.550.

……., "Samsara", *DCR*, London, 1970, s.554.

……., "Sannyasin", *DCR*, London, 1970, s.557.

……., "Sacred Civilities", *Civility*, Ed. Leroy S.Rouner, Boston University Studies in Philosophy and Religion, Vol.21, Notre Dame: University of Notre Dame, 2000, s.222-228.

……., *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: Some Metodological Questions*, New Jersey: Princeton University Press, 1973.

……., "Scientific Studies of Religion", *Preface to Christian Studies*, Ed. F.G. Healey, London: Lutterworth Press, 1971, s.173-192.

……., *Secular Education and the Logic of Religion*, New York: Humanities Press, 1967.

....., "Social Antropology and the Philosophy of Religion", *Concept and Empathy:*

Essays in the Study of Religion, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.184-194.

……, "Some Thoughts on the Science of Religion", The Sum of our Choices: Essays in Honor of Eric J. Sharpe, Ed. Arvind Sharma, Atlanta: Scholars Press, 1996, s.15-25.

……, "The Structure of the Comparative Study of Religion", *Comparative Religion in Education: A Collection of Studies*, Ed. John R. Hinnells, Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1970, s.20-31.

……, "The Study of Religion as a Multidisciplinary and Cross-Cultural Presence among the Human Sciences", inaugural lecture, J.F. Rowny Chair of Comparative Religions, delivered on February 14, 1989, Santa Barbara: Department of Religious Studies, University of California, 1990, s.1-11.

……, "Swami Vivekananda as a Philosopher", *Swami Vivekananda in East and West*, Ed. Swami Ghanananda-Geoffrey Parrinder, London: Ramakrisha Vedanta Centre, 1968, s.64-83.

……, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler", Çev. Günay Tümer, *AÜİFD*, Ankara, 1981, C.25, s.297-323.

……, "Tat Twam Asi", *DCR*, London, 1970, s.603.

……, "Theravada and Processes: Nirvana as a Meta-process", *Pali Buddhism*, Ed. Frank J.Hoffman-Deegalle Mahinda, Richmond: Curzon Press, 1996, s.196-205.

……, "Theravada Buddhism and the Definition of Religion", *Sophia* 34 (1), 1995, s.161-166.

……, "Towards an Agreed Place for Religious Studies in Higher Education", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s.163-175.

……, "The Transcendence of Doctrines", in Sri Aurobindo Circle, No.16, 1960, s.93-98.

……, "Twenty-First Century and Small Peoples", *Ethnography is a Heavy Rite*, Studies in Comparative Religion in Honour of Juha Pentikanen, Religionsvetenskapliga No:47, Finland: Abo Akademis tryckeri, 2000, s.127-137.

……, "Types of Religious Liberation: An Implicit Critique of Modern Politics", The

Many Faces of Religion and Society, Ed. M.Darrol Bryant- Rita H. Mataragon, New York: Paragon House,1985, s.135-144.

……, "An Ultimate Vision", *Ultimate Visions: Reflections on the Religions We Choose*, Ed. Martin Forward, Oxford: Oneworld Publications, 1995, s.257-265.

……, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 1978, s.10-21.

……, "What is Religion?", *New Movements in Religious Education*, London: Temple Smith, 1975, s.13-22.

……, "What is Comparative Religion", *Theoria to Theory*, 1 (2), 1967, s.138-145.

……, "What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Knowing", *Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Mysticism and Language, New York: Oxford University Press, 1992, s.103-122.

……, *The World's Religions,* New York: Cambridge University Press, 1998.

……, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

……,"Worldview-Pluralism: An Important Paradox and its Possible Solution", *Journal of Religious Pluralism*, 1, 1991, s.21-43.

……, *World Philosophies*, London, New York: Routledge, 2001.

……, *World Religions: A Dialogue*, Middlesex: 1969.

……, "Foreword", *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*, Ed. Andrew Wilson, St. Paul, Minnesota: Paragon House, 1991, s.XI-XII.

……, "The Work of the Budda and the Work of Christ", *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation*, Manchester: Manchester University Press, 1963, s.160-173.

……, "Yoga", *DCR*, London, 1970, s.657.

……, *The Yogi and the Devotee:The Interplay Between the Upanishads and Catholic Theology*, London: George Allen&Unwin Ltd., 1968.

……, "Yogi", *DCR*, London, 1970, s.659.

SMITH, **Wilfred Cantwell**, *Faith and Belief*, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

……, *The Meaning and End of Religion*, New York: Mentor Books, 1964.

……, "Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin?", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Ed. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2003, s.43-72.

……., *Towards a World Theology,* Philadelphia: Westminster Press, 1981.

……., "The Comparative Study of Religion", *Inaugural Lectures,* Monreal: McGill University,1950.

SMITH, Jonathan Z., *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions,* Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

……, "Religion, Religions, Religious", *Critical Terms for Religious Studies*, Ed.Mark Taylor, Chicago, 1998, s.94-116.

SNOEK, Jan A.M., "Defining 'Religions' As The Domain of the Study of The Empirical Sciences of Religions", *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests,* Ed. Jan G. Platvoet-Arie Leendert Molendijk, Köln: Brill, 1999, s.313-336.

SOUTHWOLD, Martin, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man,* New Series, Vol. 13, No. 3, 1978, s.362-379.

SÖDERBLOM, Nathan, "Holiness", *ERE,* Edinburgh, 1908, C.VI, s.731-741.

STRENSKI, Ivan, *Understanding Theories of Religion: An Introduction* Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

……., "Original Phenomenology of Religion: A Theology of Natural Religion, *The Comity and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry*, Ed. Thomas Ryba, George D. Bond, Herman Tull, USA: Northwestern University Press, 2004, s.5-16.

STUDSTILL, Randall, "Eliade, Phenomenology and the Sacred", *Historiography: Ideas: Critical Concepts in Historical Studies,* Ed.Robert M. Burns, New York: Routledge, 2006, s.177-194.

STUSBERG, Michael, "Western Europe", *Religious Studies: a Global Views,* Ed. Gregory D. Alles, London&New York: Routledge, 2007, s.59-87.

ŞENAY, BÜLENT, "Religious Studies and The Study of Islam in Modern Turkish Academia", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, Number 2, Çanakkale, 2012, s. 7-44.

TANRIVERDİ, Hasan, "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W.Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)", *International Journal of Social Science,* Vol. 6, Issue 7, July 2013, s.1039-1067.

TAYLOR, Mark C., "Introduction", *Critical Terms for Religious Studies*, Ed. Mark C. Taylor, Chicago: University of Chicago Press, 1998, s.1-20.

TIELE, Cornelius Petrus, *Elements of the Science of the Religion, Vol.I-II,*

Edinburgh: William Blackwood and Sons, London-1897.

TROMPF, Garry W., "A Survey of New Approaches to the Study of Religion in Australia and the Pacific", *New Approaches to the Study of Religion (Regional, Critical, and Historical Approaches)*, Ed. Peter Antes-Armin W. Geertz- R. R. Warne, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, s.147-181.

TOMALIN, Emma, *Religious Studies and Development: A Literature and Review*, University of Birmingham, Working Paper, 6, 2007.

TÜMER, Günay, "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27–30 Haziran 1989)*, Samsun,1989, s.139-149.

…….., "Din Bilimleri", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1994, C. 9. s. 333-339.

TWISS, Summer B., *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, USA: University Press of New England,1992

TYLOR, Edward B., *Primitive Culture*, New York: Henry Holt and Company, 1883.

ÜNAL, Mustafa, *Din Fenomenolojisi (Tarihçe, Yöntem ve Uygulama)*, Kayseri: Geçit Yay., 1999.

……, "A Contribution to Phenomenology of Religion: Comprehensive Phenomenology", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 2005, C.II, S.19, s. 141-155.

……, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Elazığ, 2000, s.5, s.227-242.

……, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi -Kapsayıcı Fenomenoloji-", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği), 04-06 Aralık 2009*, 2010, s. 129-143.

WAARDENBURG, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, New York, Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

……, "Leeuw, Gerardus van der", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987, C.VIII, s.493-495.

……, *Reflections on the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

WACH, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 1990.

……, "The Meaning and Task of the History of Religions

(*Religionswissenschaft)"*, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, Ed. Russell T. McCutcheon, New York: Continuum, 2005, s.82-94.

....., *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian*, USA: The University of Chicago Press, 1965.

....., "On Teaching of Religions", *Proregno Prosanctuario*, Ed. Willem J. Kooiman, Callenbach, 1950, s.325-332.

WHALING, **Frank,** *Christian Teology and World Religions: A Global Approach*, London: Marshall Pickering, 1986.

……, "Introduction", *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995, s.1-39.

……, "Karşılaştırmalı Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni Yay., 2013.

……..,"Küresel Bir Bağlamda Din İncelemesi", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni Yay., 2013.

……..,"Theological Approaches", *Approaches to the Study of Religion*, Ed. Peter Connolly, London: The Continuum International Publishing, 2006, s.226-274.

WIDENGREN, Geo, "Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion", *Acta Universitatis Upsaliensis*, 17, 1968, s.250-260.

WIEBE, **Donald,** "Introduction", *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, New York: New York University Press, 1986, s.1-10.

…….., *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, London: Macmillan, 1999.

…..….., *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Paris, New York: Mouton Publishers, The Hague, 1981.

……, "Religious Studies", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.98-124.

……, "Understanding Religion Require Religious Understanding", *Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 260-273.

WILSON, Brian C., "From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the

Definition of Religion", *What Is Religion?: Origins, Definitions and Explanations*, Ed.Thomas A. Idinopulos-Brian Courtney Wilson, Köln: Brill, 1998, s.141-162.

…….., *Religions of World-Christianity,* Series Editor: Ninian Smart, London: Calmann & King Ltd,1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yay., 2005.

YİTİK, Ali İhsan,"Yoga", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2013, C.43. s.558-559.

YILMAZTÜRK, Fatma Büşra, *Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

ANTES, Peter, "Religion in the Study of Religions", ejournals.lib.auth.gr/culres/article/.../2645, (erişim tarihi:10.06.2015).

BAKAY, Uri E., *Phenomenology of Religion*, http://everything2.com/title/Phenomenology+of+Religion, (erişim tarihi: 07.09.2014)

BURKE, Susan Cafarelli, "Dimensions of Religion", http://faculty.deanza.edu/burkesusan/stories/storyReader$39 , (erişim tarihi: 06.09.2015).

DRURY, John L., "Testing the Tests: Post-Supersessionist Theology and Newman's Notes of a Genuine Development of Doctrine", http://www.drurywriting.com/john/Testing%20the%20Tests%20-%20Senior%20Thesis.htm, (erişim tarihi: 03.09.2015).

HECHT, Richard," In memoriam", http://senate.universityofcalifornia.edu/inmemoriam/roderickniniansmart.htm, (erişim tarihi: 10.07.2014).

İNAM, Ahmet, "*İnsan Simule Edilebilir mi?,* http://phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/kopya-insan.htm, (erişim tarihi: 16.03.2016).

KING, Ursula, "Ninian Smart", Oxford Dictionary of National Biography, http://www.oxforddnb.com/view/article/75439, (erişim tarihi: 10.07.2014);

KIRKLAND, Russell, "Defining Religion", https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/RELDEFINE.pdf, (erişim tarihi: 06.06.2015).

LONDON, Scoot, *Dinin Geleceği: Ninian Smart'la Bir Söyleşi,* Çev. Metin Pay, http://www.scottlondon.com/interviews/smart_turkish.html, (erişim tarihi: 31.12.2014).

PYE, Michael, "Patterns in Comparative Religion", http://www.philtar.ac.uk/encyclopedia/introd.html, (erişim tarihi: 05.09.2015).

RENNIE, Bryan, "Understanding Religious Experience and Expression", http://www.westminster.edu/staff/brennie/rel111in.htm, http://www.wabashcenter.wabash.edu/syllabi/r/rennie/rel161/rel111in.htm#models, (erişim tarihi: 30.08.2015).

…….., "Brief Biographical Details", http://www.westminster.edu/staff/brennie/biopic.htm, (erişim tarihi: 25.08.2015).

OLIVER, Myrna, *Ninian Smart; Professor of Religious Studies and Writer,* http://articles.latimes.com/2001/feb/01/local/me-19755, (erişim tarihi: 10.07.2014).

WHALING, **Frank,** "A Brief History of the Study of Religion", *DISKUS*, vol. 7, 2006, http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus7/whaling.htm, (erişim tarihi: 22.08.2015).

http://www.carfleo.org/documents/courseprofiles/11MUnits123456.pdf, (erişim tarihi: 30.08.2015),

http://en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart, (erişim tarihi:10.07.2014);

ÖZET

Özcan, Şevket. Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi. Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Durmuş ARIK, VIII+400 s.

Modern dönemin önemli din bilimcilerinden birisi olarak kabul edilen Ninian Smart'ın Din Fenomenolojisi'nin parametrelerini ortaya koymak tezin temel amacıdır. Bu bağlamda özellikle Smart'ın eserlerine müracat edilerek Din Fenomenolojisi anlayışı ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında konunun önemi, amacı, sınırları, kullanılan metot ve kaynaklar ele alınmışıtr.

Birinci bölümde; genel anlamda Din Fenomenolojisi'nin ortaya çıkışı ve temel özellikleri, belli başlı din fenomenologlarının ortaya koyduğu temel kavramlar ve Din Fenomenolojisi'nin bilimsel konumu ile ona yönelik temel eleştirilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde; Smart'ın hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri ele alındıktan sonra fenomenolojiyi nasıl uyguladığı üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda onun dini/dinleri fenomenolojik olarak tanımlama ve inceleme yaklaşımı olan yedi boyutlu din modeli ve bu modele dayanarak din/dinlerle ilgili yaptığı fenomenolojik incelemeler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bölüm sonunda özellikle yedi boyutlu din modeline yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde; Smart'ın Din Fenomenolojisi yöntemi ve din fenomenologlarına yönelik eleştirileri üzerinde durulmuştur. Smart'a göre din fenomenolojisinin anlamı ve görevi ele alındıktan sonra fenomenolojik anlayışının başlıca özellikleri ve Din Fenomenolojisi'nde kullandığı kavramlar ve yöntemler incelenmiştir. Ayrıca Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade ve Wilfred Cantwell Smith gibi din fenomenologlarına yönelik temel eleştirileri ele alınmıştır. Bölüm sonunda ise Smart'ın fenomenolojik anlayışına yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Sonuç bölümünde; ortaya konulan temel varsayımlar çerçevesinde Smart'ın Din Fenomenolojisi anlayışının genel anlamda Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi alanına katkıları ve önemi deskriptif bir şekilde belirtilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ninian Smart, Din, Fenomenoloji, Din Fenomenolojisi.

ABSTRACT

Özcan, Şevket. Ninian Smart and his Phenomenology of Religion. PhD Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Durmuş Arık. VIII+400 p.

The main aim of the dissertation is profounding the parameters of Phenomenology of Religion of Ninian Smart, who is accepted as the most important religious scholars of the modern era. In this regard, especially by applying to the Smart's works, it has been tried to bring his understanding of Phenomenology of Religion. The dissertation consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

In the introduction part; the importance, purpose and limits of the subject, methods used and resources have been discussed.

In the first part; in general the emergence and basic features of Phenomenology of Religion, basic concepts put forward by the major religious phenomenologists and scientific position of Phenomenology of Religion and fundamental criticisms of it have been given a place.

In the second part; the life, the scientific personality and works of Smart then discussed, focused on how to apply phenomenology. In this regard, the seven-dimensional model of religion that his religion/religions fenomenological defining and investigation aproach and based on this model, concerning religion/religions his phenomenological investigations has tried to put forward. At the end of this part, especially evaluations for his seven-dimensional model of religion have been given.

In the third part; we have focused on methods used by Smart in Phenomenology of Religion and his criticisms for phenomenologists of religion. After discussed the meaning and mission of Phenomenology of Religion by Smart, basic features of his fenomenological understanding and used concepts and methods in his Phenomenology of Religion have been analysed. Also, his basis criticisms of phenomenologist of religion such as Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade and Wilfred Cantwell Smith have been mentioned. At the end of the part, evaluations for his fenomenological understanding have been given.

In the conclusion part; in the framework of the basic assumptions which has been set out in this study, Smart's phenomenological understanding contributions, in general, to the field of History of Religion and Phenomenology of Religion and its importance have been stated in a descriptive way.

Key Words: Ninian Smart, Religion, Phenomenology, Phenomenology of Religion.